مباني الفقه الفعال

في

القواعد الفقهية الأساسية

القسم الثاني من القواعد العامة

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء ٣-١

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ

کاتب:

مازندرانی، علی اکبر سیفی

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسهٔ آل البیت علیه السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الاساسیهٔ

اشارهٔ

نام کتاب: مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ

موضوع: قواعد فقهی

نویسنده: مازندرانی، علی اکبر سیفی

تاریخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۳

تاریخ نشر: ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

الجزء الأول

[المدخل]

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه الّذی علّم الإنسان بعد جهل، و هداه بعد ضلال، و فقّهه بعد غفلهٔ، و الصلاهٔ و السلام علی محمّد رسول اللّه الّذی أرسله ربّه للناس کافّهٔ بشیرا و نذیرا و هادیا و معلّما، لیهلک عن بیّنهٔ و یحیا من حیّ عن بیّنهٔ، و علی آله الطیّبین المنتجبین الّذین أذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهیرا.

و بعد، فلا یخفی علی روّاد العلم و طلّاب الهدایهٔ أنّ العلوم تختلف أهمّیتها و مکانهٔ موضوعها، و أنّ لعلم الفقه المکانهٔ السامیهٔ و الأهمّیهٔ الخاصّه.

فهو علم واسع، و بحر شاسع، اصوله ثابتهٔ مقرّرهٔ، و فروعه ثابتهٔ محرّرهٔ، جمعه لنا علماؤنا من قدیم و حدیث، و بذلوا فیه الجهد الحثیث، حتّی أوصلوه إلینا و علّموه إیّانا، و حفظوه فی مصنّفاتهم الکثیرهٔ، فما ترکوا فیها من صغیر و لا کبیر إلّا و ذکروه، و جمعوا فیها کلّ شارد و وارد و کلّ قریب و بعید، و لقد نوّعوا هذا الفقه فنونا و أنواعا، و تطاولوا فی استنباطه یدا و باعا، فجزاهم اللّه عن صاحب الشریعهٔ الغرّاء خیر ثواب و أفضل جزاء.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۴

و لقد أجاد مؤلّف هذا الکتاب- سماحهٔ الأستاذ الشیخ علی أکبر السیفی المازندرانیّ- الماثل بین یدیک عزیزنا القارئ حیث سعی جاهدا بطرح بعض القواعد الفقهیهٔ الجدیدهٔ باحثا عنها فی محاور أساسیهٔ باسلوب عصریّ جدید.

و نحن فی الوقت الّذی نثمّن الجهود الجبّارهٔ للشیخ المؤلّف نرجو من اللّه جلّ شأنه أن یوفّقه و إیّانا لخدمهٔ دینه القویم و یهدینا إلی صراطه المستقیم، و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین.

مؤسّسهٔ النشر الإسلامی التابعهٔ لجماعهٔ المدرّسین بقم المشرّفهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۵

[مقدمة المؤلف]

تقدیم: بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ* الحمد للّه ربّ العالمین. أحمده استتماما لنعمته، و استسلاما لعزّته، و استعصاما من معصیته. و أستعینه فاقة إلی کفایته.

و الصّلاة علی محمّد عبده و رسوله المصطفی، أرسله بالهدی و دین الحق، و جعله بلاغا لرسالته، و کرامة لأمّته، و أنزل علیه القرآن نورا لا تطفأ مصابیحه، و بحرا لا یدرک قعره، و منهاجا لا یضلّ نهجه، و فرقانا لا یخمد برهانه.

و السّلام علی آله المعصومین المکرّمین الذین هم معادن الایمان و بحبوحاته، و ینابیع العلم، و أساس الدین، و عماد الیقین.

و نسأل اللّه سبحانه أن یوفّقنا لمعرفتهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و یرزقنا شفاعتهم یوم نأتیه فردا.

و أما بعد فلا یخفی علی سالک طریق الفقاهة و طالب ملکة الاجتهاد عظم خطر القواعد الفقهیة و دخلها الأساسی فی الاجتهاد الفعّال و دورها المفتاحی فی استنباط الأحکام.

و ذلک لعدم اختصاص هذه القواعد بفرع أو باب خاص، بل هی ساریة فی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۶

مختلف الأبواب و الفروع الفقهیة.

و من نواقص النظام الدراسی فی الحوزات العلمیة عدم تلقی القواعد الفقهیة قسما دراسیا مستقلا، کواحد من الدروس العلمیة، مع أنّ دورها فی الاجتهاد و الاستنباط لیس بأقل من دور القواعد الاصولیة فی ذلک، لو لم یکن أکثر.

و نبحث فی هذه السلسلة من المباحث عن القواعد الأساسیة التی یدور مدارها رحی الاجتهاد الفعّال، و أضفنا إلیها قواعد جدیدة مفتاحیة التی هی من بین ما لم یبحث عنه إلی الآن رغم أهمیته، و بینما قلّ من استوفی البحث عنه.

و إلیک نماذج منها:

- قاعدة اختلال النظام.
- قاعدة حرمة إهانة محترمات الدین.
- قاعدة تعظیم الشعائر.
- قاعدة حرمة المیت المسلم.
- قاعدة العدل و الانصاف.
- قاعدة الإحسان.
- قاعدة الاحترام.
- قاعدة الاضطرار.
- قاعدة حرمة الإعانة علی الإثم.
- قاعدة سوق المسلمین.

و نحو ذلک من القواعد الأساسیة المفتاحیة التی لها دور مفتاحی فی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۷

استنباط الأحکام المبتلی بها فی یومنا العصری.

و نبحث عن هذه القواعد فی أربع محاور أساسیة.

الأوّل: القواعد العامة الساریة فی جمیع أبواب الفقه، من العبادات و المعاملات.

الثانی: القواعد العبادیة الساریة فی أبواب العبادات کلّها أو بعضها.

الثالث: القواعد المعاملیة الساریة فی مختلف أبواب المعاملات.

الرابع: القواعد الجزائیة الساریة فی أبواب القصاص و الدیات و الحدود و التعزیرات.

و نبحث فی هذا الکتاب عن القسم الأوّل من القواعد العامة.

و قبل الورود فی البحث ینبغی التنبیه علی مقدّمة، و هی أنّه قد سبق منّا فی مبادئ الأصول فی بیان الفرق بین المسألة الاصولیة و بین القاعدة الفقهیة، أنّ المسألة الاصولیة هی کلّ قاعدة مهّدت لتحصیل الحجّة علی الحکم الکلی الشرعی. فالمسألة الاصولیة تنتج الحجّة علی الحکم الشرعی دائما، إمّا بالمباشرة أو بالواسطة. فما من مسألة اصولیة إلّا أنّ نتیجتها هی الحجة علی الحکم الشرعی، حتی مثل مسألة مقدمة الواجب، فانّ نتیجتها هی ثبوت الملازمة العقلیة بین البعث إلی ذی المقدمة و بین البعث إلی مقدمته. و هذه الملازمة العقلیة حجّة علی وجوب المقدمة عقلا، و بتبعه شرعا؛ نظرا إلی ما هو ثابت من الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع.

و لکن القاعدة الفقهیة هی کبری کلیة تتضمّن حکما کلّیا شرعیا منطبقا علی أحکام جزئیة شرعیة التی هی مصادیق ذلک الحکم الکلی، و علیه فالقاعدة الفقهیة تنتج دائما حکما کلیا شرعیا.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۸

و بناء علی هذا الأساس فالفرق بین المسألة الأصولیة و بین القاعدة الفقهیة أنّ نتیجة القاعدة الاصولیة هی الحجة علی الحکم دائما، و لکن مفاد القاعدة الفقهیة هو نفس الحکم، لا الحجّة علیه.

و الغرض من تمهید هذه المقدمة هو التنبیه علی نکتة، و هی أنّ عادة الفقهاء المعاصرین جرت علی تدوین عدّة قواعد و البحث عنها بعنوان القواعد الفقهیة. و لکن توجد بینها قواعد تکون نتیجتها حجّة علی الحکم الکلی الشرعی. و ذلک مثل قاعدتی الید و السوق؛ حیث إنّا إذا بنینا علی أماریتهما تدخلان فی القواعد الاصولیة. و ذلک لأنّ مفاد قاعدة الید إنما هو حجیة الید علی ملکیة ما فی الید لصاحبها شرعا و جواز شرائها و بیعها، و مفاد قاعدة السوق هو أماریة سوق المسلمین علی تذکیة ما یشتری فیه و علی طهارتها و جواز أکلها و الانتفاع بها. و علیه فنتیجة القاعدتین هی الحجة الشرعیة علی الملکیة و التذکیة اللتین هما من الأحکام الکلیّة الشرعیة الوضعیة.

و کلا منا أنّ مثل هذه القواعد- التی مفادها الأماریة و الحجیة- ینبغی أن تدخل فی القواعد الأصولیة؛ نظرا إلی أنّها واجدة لملاک القاعدة الاصولیة.

و إنّما ذکرناها فی عداد القواعد الفقهیة تبعا لما جرت علیه عادة الفقهاء، و إلی ما وقع بینهم من الخلاف فی مفاد هذه القواعد، من کونه الحجیة و الأماریة أو الحکم الوضعی نفسه، کالملکیة و التذکیة و الطهارة و نحوها.

علی أکبر السیفی المازندرانی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۹

قاعدة اختلال النظام

اشارة

۱- منصّة هذه القاعدة فی الفقه ۲- مفاد هذه القاعدة ۳- هی قاعدة فقهیة لا اصولیة ۴- مدرک القاعدة ۵- هل هی أمارة أو أصل أو غیرهما؟

۶- موارد جریان القاعدة ۷- التطبیقات الفقهیة ۸- حالها مع سایر الأدلة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۱

منصّة هذه القاعدة فی الفقه

هـذه القاعـدة من القواعـد المهمـة التی یتوقف علیهـا حکم کثیر من الواجبات و المحرمات فی أبواب العبادات و المعاملات. و إنّ لها دورا کبیرا فی تشیید أساس فقه الشیعة، فلا یقاس بمثل القیاس و الاستحسان کما قد یتوهم.

و هی رغم أهمیتها لم یتعرض لها الفقهاء بعنوان قاعـدة مستقلة فی عـداد سایر القواعد. و الوجه فی ذلک لعلّه وضوح اعتبارها بلحاظ حکم العقل بمفادها و کونها مورد تسالم جمیع الفقهاء. هـذا مضافا إلی عـدم جریان عادة الفقهاء علی تـدوین القواعد الفقهیة بمعناها المصطلح من سالف الزمان، و إنّما تصدّی لذلک جماعة من الفقهاء فی الأزمنة المعاصرة فیما کان من القواعد أهم موضوعا و أعظم خطرا و أوسع نطاقا فی نظرهم.

و هذا الملاک موجود فی هذه القاعدة علی النحو الأتم؛ نظرا إلی ابتناء کثیر من الأحکام الفقهیة علیها. فینبغی البحث عنها.

مفاد هذه القاعدة

مفاد هذه القاعدة هو حرمة الاخلال فی النظام و وجوب حفظه شرعا، کما ستعرف ذلک فی خلال المباحث الآتیة.

و لا یخفی أنّ ابتناء هذه القاعدة علی حکم العقل لا ینافی کون مفادها حکما شرعیا؛ لثبوت الملازمة بین حکم العقل العملی البدیهی و بین حکم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۲

الشرع. و إنما یکون حکم العقل دلیل الحکم الشرعی الذی هو مفاد هذه القاعدة. فان العقل من أحد الأدلة الأربعة الرئیسیة فی عرض الکتاب و السنة و الاجماع، بمعنی عدم توقف حجّیته علی واحد منها.

أما وجه کون مفاد هذه القاعدة حرمة الاخلال فی النظام و وجوب حفظه شـرعا فیتضح لک فی بیان مدرک القاعدة. و ستعرف ذلک فی مطاوی کلمات الفقهاء فان مقصودهم وجوب حفظ النظام و حرمة الاخلال به شـرعا، لا عقلا، کسائر القواعد و الکبریات المستدل بها فی مختلف الفروع الفقهیة؛ حیث استدلّوا بها علی فتاویهم فی مختلف أبواب الفقه.

هی قاعدة فقهیة لا اصولیة

ثم إنّ هـذه القاعـدة من القواعد الفقهیة، لا الاصولیة، کما قد یتوهم، و ذلک لأنّ المسألة الأصولیة- حسب ما اخترناه من المبنی و بیّنا وجهه فی کتابنا (بـدائع البحوث)- هی القواعد التی مهّدت لتحصیل الحجة علی الحکم الکلّی الشـرعی، بأن تکون نتیجتها حجّة علی الحکم الکلی الشرعی بخلاف القاعدة الفقهیة، فانّها بنفسها حکم کلی شرعی ینطبق علی مصادیقه التی هی أحکام جزئیة شرعیة.

و هذه القاعدة لمّا کان مفادها حرمة الإخلال فی النظام و وجوب حفظه شرعا، تکون من المسائل الفقهیة؛ نظرا إلی کون نتیجة البحث عنها بنفسها حکما کلیا شرعیا. و لا ینافی ذلک ابتناء هذه القاعدة علی حکم العقل؛ حیث إنّه دلیل هذه القاعدة، لا نتیجتها.

و تبتنی هذه القاعدة علی حکم العقل المستقل بقبح فعل ما یوجب

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۳

اختلال نظام حیاة نوع الانسان و تبدّد قوام معاشهم و تفرّق مجتمعهم، و بلزوم أیّ فعل یتوقف علیه حفظ هذا النظام.

و بعد استقلال العقل بذلک لا حاجة لإثبات حرمة ما یخلّ بالنظام و وجوب ما یحفظ به إلی دلیل تعبدی خاص من الشارع، بل یحمل

ما ورد من النصوص الدالهٔ علی ذلک علی الارشاد إلی حکم العقل، کما أنه یقطع بعدم رضی الشارع بفعل ما یختل به نظام عیش المسلمین.

و لکن یشترط فی جریان هذه القاعدهٔ من إحراز توقف حفظ نظام نوع الناس و غالبهم علی فعل ما یستدل له بهذه القاعدهٔ، و اختلاله بترکه أو بالعکس، و إلّا فما لم یحرز ذلک لا تجری هذه القاعدهٔ؛ حیث لا یتحقق موضوع حکم العقل.

مدرک القاعدهٔ

[الأول العقل]

سبق أنّه بعد استقلال العقل بقبح فعل ما یخلّ بالنظام و لزوم فعل ما یتوقف علیه حفظ النظام، لا حاجهٔ لإثبات مفاد هذه القاعدهٔ و حجیتها إلی نصّ من جانب الشارع. و أنّ ما ورد من النصوص الدالّهٔ علی ذلک محمول علی الارشاد إلی حکم العقل. و نکتفی بذکر بعض هذه النصوص تأییدا.

[الثانی النصوص]

منها: معتبرهٔ فضل بن شاذان عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام فی حدیث طویل، قال:

«فان قال قائل: و لم جعل أولی الأمر و أمر بطاعتهم؟ قیل: لعلل کثیرهٔ، منها: أنّ الخلق لما وقفوا علی حدّ محدود و أمروا أن لا یتعدّوا من تلک الحدود؛ لما فیه من فسادهم، لم یکن یثبت ذلک و لا یقوم إلّا بأن یجعل علیهم فیها أمینا یأخذهم بالوقف عند

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۴

ما أبیح لهم لو یمنعهم من التعدّی علی ما حظر علیهم؛ لأنّه لو لم یکن ذلک لکان أحد لا یترک لذّته و منفعته لفساد غیره. فجعل علیهم قیّما یمنعهم من الفساد و یقیم فیهم الحدود و الأحکام. و منها: أنا لا نجد فرقهٔ من الفرق و لا ملّهٔ من الملل بقوا و عاشوا، إلّا بقیّم و رئیس لما لا بدّ لهم منه فی أمر الدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمهٔ الحکیم أن یترک الخلق مما یعلم أنّه لا بد لهم منه و لا قوام لهم إلّا به، فیقاتلون به عدوّهم و یقسّمون به فیئهم و یقیمون به جمعتهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم». «۱»

فانّ قوله علیه السّلام: «لأنه لو لم یکن ذلک لکان أحد لا یترک لذّته و منفعته لفساد غیره»...

إشارهٔ إلی مفاد هذه القاعدهٔ، حیث یشیر إلی منشأ لزوم الاختلال فی نظام حیاهٔ عموم الناس و معاشهم. و کذا قوله علیه السّلام: «و لا قوام لهم إلّا به» أی لا یحفظ نظام نوعهم و لا تستقرّ أرکان حیاتهم و لا تصلح أمورهم إلّا بقیّم و رئیس.

و لا یخفی أنّ لزوم ذلک ثابت بحکم العقل، و من هنا قال علیه السّلام: «فلم یجز فی حکمهٔ الحکیم».

قال الصدوق- بعد نقل ما قال الفضل بتفصیله-: «حدّثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری العطار رضی اللّه عنه. قال حدثنا علی بن محمد بن قتیبهٔ النیسابوری، قال قلت: للفضل بن شاذان لمّا سمعت منه هذه العلل أخبرنی عن هذه العلل التی ذکرتها، عن الاستنباط و الاستخراج و هی من نتائج العقل أو هی مما سمعته و رویته؟ فقال لی: ما کنت لأعلم مراد اللّه (تعالی) بما فرض و لا مراد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بما شرّع و سنّ و لا اعلّل ذلک من ذات نفسی بل سمعتها من مولای أبی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السّلام مرّهٔ بعد

---

(۱) علل الشرائع/ طبع مکتبهٔ الداوری: ص ۲۵۳ و عیون أخبار الرضا/ طبع منشورات الأعلمی: ج ۲، ص ۹۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۵

مرّة و الشيء بعد الشيء فجمعتها. فقلت: فاحدّث بها عنك عن الرضا عليه السّلام؟

قال: نعم». «۱»

و أيضا قال الصدوق: «حدّثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابورى رضى اللّه عنه عن عمّه أبى عبد اللّه بن محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال: سمعت هذه العلل من مولاى أبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السّلام، فجمعتها متفرّقة و ألّفتها». «۲»

هذه الرواية معتبرة لأنّ فضل بن شاذان لا كلام فى وثاقته بل جلالته، كما صرّح بذلك النجاشى و الشيخ و غيرهما. و لكن قد يستبعد روايته عن الامام الرضا عليه السّلام: نظرا إلى رواية والده- و هو شاذان- عن الجواد، فكيف يروى ابنه الفضل عن الرضا عليه السّلام. و أجاب السيد الخوئى عن هذا الإشكال بأن والده روى أيضا عن الرضا عليه السّلام. هذا مع أن الصدوق أقدم من الكشى و الشيخ و أعرف منه بحال الفضل و غيره من أصحاب الأئمة و أحوالهم و طبقاتهم. و عليه فلا يضرّ عدم ذكر الفضل من أصحاب الرضا عليه السّلام فى كلام الكشى و الشيخ بروايته عنه عليه السّلام من دون واسطة.

و أما عبد الواحد بن محمد بن عبدوس فهو من مشايخ الصدوق، و قد ترضّى عنه و ترحم عليه كرارا، بل ما من مورد ذكر اسمه فى كتابيه العيون و العلل و غيرهما، إلّا ترضّى عنه أو ترحّم عليه و إنّ كثرة الترضى و الترحم من مثل الصدوق فى حق شخص كاف فى إثبات وثاقته، كما قلنا فى كتابنا

---

(۱) علل الشرائع/ طبع مكتبة الداورى: ص ۲۷۴- ۲۷۵ و عيون أخبار الرضا/ طبع منشورات الأعلمى: ج ۲، ص ۱۱۹.

(۲) عيون أخبار الرضا/ طبع منشورات الأعلمى: ج ۲، ص ۱۱۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۶

مقياس الرواة عند البحث عن أمارات الوثاقة. بل صرّح فى العيون- بعد ذكر روايتين منه و من غيره- بأنّ روايته أصح من رواية غيره، مع عدم ورود أىّ قدح فى عبد الواحد.

و أما على بن محمد بن قتيبة فالأقوى اعتبار راوياته؛ إذ لم يرد فيه أىّ قدح. و قد اعتمد عليه الكشى فى رجاله كما شهد به النجاشى. و إنّ الكشى و ان يروى عن الضعفاء كثيرا بشهادة النجاشى إلّا أنّ اعتماده على نقل شخص غير مجرّد الرواية عنه، و الفرق بينهما واضح.

و عليه فما قيل، من كون شهادة النجاشى باعتماد الكشى على على بن محمد لأجل استنباطه من مجرّد رواية الكشى عن القتيبى غير وجيه، بل الظاهر أنّه لأجل كثرة نقله عنه؛ نظرا إلى كشفها عن اعتماده على نقله.

و أيضا قد شهد العلامة بصحة ما رواه الكشى عن القتيبى فى مواضع عديدة. مثل ما قال فى الخلاصة فى ترجمة يونس بن عبد الرحمن. و أيضا ذكره فى الخلاصة فى قسم الموثقين. و ذكر فى المختلف رواية فى كفارة الجمع بالافطار على الحرام عن القتيبى، ثم قال: فى طريق هذه الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى و لا يحضرنى الآن حاله، فان كان ثقة فالرواية صحيحة، يتعيّن العمل بها. و انت تراه أنّه جعل وثاقة القتيبى أمرا مسلّما مفروغا عنه. هذا كله مع عدم ورود أىّ قدح فيه، فالأقوى اعتبار رواياته. و عليه فهذه الرواية معتبرة بهذا الطريق. هذا مضافا إلى طريق آخر للصدوق إلى الفضل فى سند هذه الرواية، كما نقلناها.

و من هذه النصوص: رواية حفص بن غياث، بل معتبرته عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث. فانه عليه السّلام بعد حكمه بأمارية اليد على الملكية و جواز

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۷

الاستناد إليها فى الشهادة على مالكية ذى اليد لما فى يده، قال:

«لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». «۱»

وجه الدلالة أنّ قوله عليه السّلام: «لم يقم للمسلمين سوق» بمعنى أنّه يختلّ نظام أسواق المسلمين و معاملاتهم و مبادلاتهم. و أنّ حفظ نظام اقتصادهم يتوقّف على أمارية اليد و حجيتها. و إنّ العقلاء يعتمدون على ما به حفظ نظامهم الاقتصادى و قوام سوقهم، و يتكلون على ما يتوقف عليه جريان معاملاتهم و مبادلاتهم. و إلّا لاختلّ نظام اقتصادهم و أسواقهم. و من الواضح أن ذلك ينجرّ إلى اختلال نظام النوع فيدخل فيما يستقل العقل بلزومه ليتوقف حفظ النظام عليه و اختلاله بتركه و تعطيله.

و لا يخفى أنّ أمارية اليد و إن تبتنى على بناء العقلاء، كما سيأتى بيان ذلك، إلّا أنّ لبنائهم على حجية اليد جذر عقلى و هو حفظ النظام و لزوم اختلاله من عدم بنائهم على ذلك.

و قد جرت سيرة المسلمين على اعتبار اليد و حجيّتها بما أنّهم من العقلاء. و إنّ سيرتهم على ذلك متأصّلة فى حكم العقل بمنع اختلال النظام، و إلى ذلك أشار الامام عليه السّلام بقوله: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

و قد يتوهّم أنّ ابتناء حجية اليد على حكم العقل- و لو بواسطة ابتناء بناء العقلاء عليه- ينافى كونها أمارة؛ نظرا إلى أنّ حكم العقل يوجب القطع بالواقع، و الأمارة لا توجبه.

و لكنه غير وجيه، و ذلك لأن حكم العقل بمنع اختلال النظام و وجوب حفظه، إنّما هو منشأ جريان سيرة العقلاء على حجية اليد بلحاظ كون

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۸، ص ۲۱۵، ب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۸

ترتيب آثار الحجة على اليد من مصاديق حفظ النظام و كون عدم ترتيبها من مصاديق ما يختلّ به النظام. و ليس موضوع حكم العقل حجية اليد لكشفها عن الواقع، كحكمه بحجية العلم، بل موضوع حكمه هو منع اختلال النظام و وجوب حفظه. و حيث إنّ العقلاء يرون معاملة الحجّة مع اليد من مصاديق ما يحفظ به النظام، و عدمها من مصاديق ما يختلّ به، جرت سيرتهم على ذلك فى أمورهم.

و عليه فدليل حجية اليد هو بناء العقلاء لا حكم العقل.

و أما سندا فقد ضعّف بوقوع القاسم بن يحيى فى طريقى الكلينى و الشيخ بلحاظ ما نقل عن ابن الغضائرى فى تضعيفه، و لكن الأقوى جواز الاعتماد على رواياته؛ لكونه واقعا فى أسناد كامل الزيارات و قد روى عنه مثل إبراهيم بن هاشم و أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عيسى و البرقى. و مما يؤيّد وثاقته حكم الصدوق بصحة ما رواه القاسم بن يحيى فى زيارة الحسين عليه السّلام، بل قال: إنّ هذه الزيارة من أصح الزيارات.

و أما ما نقل عن ابن الغضائرى فى تضعيفه من كتابه فهو غير ثابت؛ لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه. و أيضا روى الصدوق هذه الرواية باسناده عن سليمان بن داود. و قد ضعّف بوقوع القاسم بن محمد الاصفهانى فى طريقه إليه لتضعيف النجاشى و ابن الغضائرى إيّاه، بل نقل تضعيفه عن الكشى. و لكنّ المحقق الأردبيلى استظهر فى جامع الرواة اتحاد القاسم هذا مع القاسم بن محمد الجوهرى. و مع ذلك يشكل إثبات وثاقة الرجل لتعارض ما نقل من الجرح و التعديل فى حقه على فرض الاتحاد. و لكن يكفى اعتبار طريق الكلينى و الشيخ فى الحكم باعتبار هذه الرواية، هذا مضافا إلى عمل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹

مشهور القدماء و المتأخرين بمضمونها، فعلى فرض ضعفها ينجبر بفتوى المشهور.

و منها: ما رواه فى تحف العقول فى بيان المكاسب المحلّلة عن الصادق عليه السّلام فى حديث:

«فكلّ مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و

ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها ... فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه». «۱»

فان قوله: «و قوامهم به فی أمورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره».

بيان لتوقف حفظ نظام نوع الناس على ذلك و اختلاله بتركه و تعطيله.

و لا يخفى أنّ المقصود من الحليّة فى المقام هو الإباحة بالمعنى الأعم فى مقابل الحرمة، كما يفهم ذلك بقرينة التقابل فى الرواية و إلّا فالمكاسب المتوقف عليه حفظ النظام لا إشكال فى وجوبها كفائيا كما تسالم عليه الفقهاء.

و لا ريب فى ورود روايات اخر فى مختلف أبواب الفقه مما يدلّ على هذه القاعدة، يجدها المتتبع فى تضاعيف النصوص، و لا سيما ما يرتبط منها بالمسائل التى ذكرناها هنا فى مجارى القاعدة مما استند الفقهاء فى الاستدلال على المسألة إلى هذه القاعدة.

و لكن جميع ما يدل على مفاد هذه القاعدة من النصوص يحمل على الارشاد إلى حكم العقل، كما قلنا.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۲، ص ۵۴، ب ۲ مما يكتسب به، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۰

هل هى أمارة أو أصل أو غيرهما؟

هذه القاعدة ليست من الأمارات و لا من الأصول، كما هو واضح، بل من الأحكام. و انما هو حكم العقل بمنع ما يختل به النظام و لزوم ما يحفظ به النظام. و عنوان هذه القاعدة فى الحقيقة هو موضوع حكم العقل، و هو اختلال النظام و حفظه.

و مفادها هو حكم العقل و بتبعه حكم الشرع بحرمة الاختلال و وجوب حفظه؛ نظرا إلى الملازمة بين حكم العقل و بين حكم الشرع فكيف يكون مفاد قاعدة اليد حجّية اليد و أماريتها و عنوانها «اليد» التى هى موضوع الحكم الوضعى الذى هو الحجية؟ فكذلك فى المقام.

فهذه القاعدة عبارة عن كبرى كلية تفيد وجوب كل ما يدفع هذا المحذور- أى اختلال النظام- و حرمة ما يوجبه.

و قد يعبّر عن هذه القاعدة بقاعدة حفظ النظام. بلحاظ أنّها تفيد وجوب كل ما يحفظ به النظام و حرمة تركه. و تكون حينئذ من الأحكام؛ لأنّ وجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه حكم من العقل و الشرع.

موارد جريان القاعدة

قبل التعرّض إلى تطبيقات هذه القاعدة، ينبغى التنبيه على نكتة مهمّة فى مجراها. و هى أنّ هذه القاعدة إنّما هى محكّمة فيما يتوقف عليه حفظ نظام نوع الناس و تنقطع ربقة حياتهم الاجتماعى بتركه و تعطيله و لا تجرى فى النظامات الجزئية التى لا يوجب اختلالها اختلالا فى نظام النوع، كالنظام الثقافى فى مدرسة أو جامعة أو حوزة علمية، أو النظام الإدارى فى دائرة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۱

من الدوائر، و نحو ذلك من النظامات الجزئية.

و بذلك يظهر عدم وجاهة استناد بعض إلى هذه القاعدة فى الافتاء بحرمة غش الطلاب فى الامتحانات. و إليك نصّ استفتائه و جوابه.

س: هل يجوز الغش فى الامتحانات إذا كان بعض المدرسين يساعدون الطلاب فى الغش فى الامتحانات المدرسية؟

ج: لا يجوز ذلك؛ لأنه لا يجوز مخالفة النظام فى شىء من الوظائف. فان النظام يقول بأنّ وظيفتك الدراسة و عدم الغش. «۱»

هذا، لو كان مراده الاستناد إلى هذه القاعدة.

و أما إذا كان مراده من النظام هو القانون الثقافى فلا دليل على حرمـة مخالفته إلّا إذا كان من قوانين الحكومـة الاسـلامية بتنفيـذ الفقيه الحـاكم؛ نظرا إلى رجوع الغش فى الامتحـان حينئـذ إلى مخالفـة حكم الحـاكم، و هو يبعـد، إلّا إذا كان له حكم ولائى فى خصوص المورد.

و لو كـان مقصوده مخالفـة الوعـد و نقض العهـد، نظرا إلى التزام الطلاب بالنظام الدراسـى و تعاهـدهم برعايـة قوانين المدرسـة لـدى الورود، ففيه أنّه عهد ابتدائى غير واجب الوفاء.

التطبيقات الفقهية

و قد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة فى مختلف الابواب و الفروع الفقهية.

منها: ثبوت الولاية للفقيه فى عصر الغيبة، كما علل ذلك بحفظ النظام، المحقق السيد محمّد آل بحر العلوم فى بلغة الفقيه «۲»، بل علّل المحقق ميرزا

(۱) منية السائل/ من استفتاءات السيد الخوئى قدّس سرّه: ص ۲۱۸.

(۲) بلغة الفقيه: ج ۳، ص ۳۹۰.

الآشتيانى «۱» ثبوت ولاية النبى و الوصى على الحكم، بلزوم اختلال النظام من عدمه.

و قد علّل السـيد الامام الخمينى قدّس سـرّه ضرورة الحكومة الاسلامية بقيادة الفقيه العادل و نفوذ حكمه بوجوب حفظ النظام و حرمة الاختلال فيه؛ حيث قال: «إن الأحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السـياسات لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومة و ولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهى و تتكفّل لإجرائه.

و لا ـ يمكن إجراء أحكـام اللّه إلّا بها، لئلّا يلزم الهرج و المرج، مع أنّ حفظ النظام من الواجبات الأكيـدة و اختلال أمور المسـلمين من الأمور المغضوبة.

و لا يقوم ذا و لا يسدّ عن هذا إلّا بوال و حكومة». «۲»

و فى موضع آخر جعل حفظ النظام من أوضح الأمور الحسبية التى لا يمكن القيام بها إلّا بتشـكيل الحكومة الاسلامية؛ حيث قال: «و لا يخفى أنّ حفظ النظام و سد ثغور المسـلمين و حفظ شـبّانهم من الانحراف عن الإسـلام و منع التبليغات المضادّة للإسلام و نحوها من أوضح الحسبيات و لا يمكن الوصول إليها إلّا بتشكيل حكومة عادلة اسلامية». «۳»

و قـد علّـل المحقق الأردبيلى سـقوط اشتراط الاذن من الامام عليه السّـلام فى ثبوت الولايـة على القضاء للفقيه فى عصـر الغيبـة بحفظ النظام، و أنه لو لا القضاء بين الناس لاختل نظام نوعهم». «۴»

(۱) كتاب القضاء للآشتيانى: ص ۱۷.

(۲) كتاب البيع: ج ۲، ص ۴۶۱.

(۳) كتاب البيع: ج ۲، ص ۴۹۷.

(۴) مجمع الفائدة و البرهان: ج ۱۲، ص ۲۸.

و لا يخفى ما فيه من جهـة أنّ حفظ النظام إنما يتوقف على أصل القيام بالقضاء بين الناس، و لا يوجب ذلك اعتبار شـروط و قيود فى

من يتولّى القضاء و الحكومة، بل إنّما يستفاد ذلك من وجود اخرى، منها النصوص، كمقبولة حنظلة و معتبرة أبى خديجة و ما ورد عن العسكرى عليه السّلام فى التفسير المنسوب إليه و غير ذلك من النصوص الدالة على صدور الاذن العام منهم للفقيه الجامع لشرائط الفتوى فى تولّى منصب القضاء و الحكومة.

و قد بحثنا عن ذلك مفصّلا فى كتاب ولاية الفقيه من دليل تحرير الوسيلة.

نعم إثبات وجوب تولّى منصب القضاء و تأسيس الحكومة على من يتمكن من ذلك لا ـ يتوقف على أمر الشارع أو إذنه، بل إنّما يتوقف على استقلال العقل بلزوم الاتيان بما يتوقف عليه حفظ نظام النوع و ترك ما فيه اختلال النظام.

و لكن لا ـ ينافى ذلك عدم مشروعية تولى ذلك لمن لم يأذن الشارع له، و لو بالاذن العام. و أما حكم العقل انما هو المحكم ما لم يخطّئه الشارع. فما منعه الشارع يكون تخطئة لحكم العقل، كما فى المقام بالنسبة إلى الفاقد لما اعتبره الشارع من القيود و الشروط فى متولى الحكم و القضاء. نعم لو توقف حفظ النظام على تولّى خصوص فاقد الشرائط للقضاء و الحكومة يكون مأذونا من قبل الشارع للقطع بعدم رضى الشارع باختلال النظام ما لم ينجرّ ذلك إلى اندراس آثار الشريعة و محو شعائر الدين. و قد علّل السيد المحقق الخوئى «۱» مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه، و لزوم الاختلال فيه لو لا مشروعية القضاء. و بعدم الفرق فى ذلك بين زمانى الحضور و الغيبة.

---

(۱) التنقيح: ج ۱، ص ۳۸۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۲۴

منها: حجية شهادة من ثبتت عدالته فى الظاهر، و عدم اعتبار ثبوت عدالة الشاهد واقعا، كما علّل صاحب الجواهر «۱» ذلك بلزوم اختلال النظام من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة فى الشهادة و ردّ من ثبتت عدالته ظاهرا.

فانه قدّس سرّه بعد ما ردّ اعتبار العدالة الواقعية فى قبول شهادة الشاهد و حكم بالاكتفاء بظاهر العدالة فى قبولها علّل ذلك بقوله: «بل قد يدّعى اختلال النظام بذلك، فإنّ كثيرا من حقوق الناس من أموال و فروج و دماء تضيع بذلك. فكم من دم يهدر و كم من فرج يغصب و كم من ولد يؤخذ». «۲»

و قد علّل السيد الخوئى «۳» عدم سراية حجية البينة إلى غير باب المرافعات بلزوم اختلال النظام؛ بأنّا لو قلنا بعدم حجية البينة فى خصوص باب المرافعات و الخصومات للزم اختلال النظام. و أمّا ساير الأبواب فلا يلزم هذا المحذور من عدم القول بحجية البينة فيها.

و منها: أمارية اليد و سوق المسلمين. فقد علّل الفقهاء أماريتها بلزوم اختلال النظام من نفى أماريتها، كما صرّح به السيد محمد فى بلغة الفقيه. «۴»

و منها: وجوب المكاسب الكفائية؛ حيث علّل وجوبها فى كلمات الفقهاء يتوقف حفظ النظام عليها و لزوم الاختلال فيه من تركها و تعطيلها، كما صرّح به السيد الامام الخمينى قدّس سرّه «۵» و المحقق الميرزا الآشتيانى. «۶»

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۳، ص ۲۸۶.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۳، ص ۲۸۶.

(۳) التنقيح الاجتهاد و التقليد: ص ۲۰۸.

(۴) بلغة الفقيه: ج ۳، ص ۳۰۸ و ۳۱۸.

(۵) المكاسب المحرمة: ج ۱، ص ۴.

(۶) كتاب القضاء للآشتيانى: ص ۳۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۵

و قد علّل السيد المحقق الخوئى وجوب المكاسب الكفائية بحفظ النظام، و قال: إنّ ذلك لا يوجب كونها مجانية لابتناء حفظ النظام على كونها بالاجرة. «۱»

و على ذلك فرّع الفقهاء أخذ الاجرة على الواجبات الكفائية، بل العينية التى يكون وجوبها لحفظ النظام، كما عن السيد بحر العلوم فى المصابيح؛ حيث نقل عنه السيد محمد آل بحر العلوم فى بلغة الفقيه. «۲»

و قد قوى السيد الامام الراحل قدّس سرّه صحة الاستيجار فى الواجبات الكفائية و جواز أخذ الأجرة عليها، إلّا إذا ثبت فى كفائى اعتبار الملكية للّه تعالى. و جعل جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية- التى يتوقف عليها حفظ النظام- مقتضى القاعدة.

و منها: عدم قبول دعوى الاعسار من الغريم بمجرد دعوى ذلك من دون فحص. و علّل ذلك بلزوم اختلال النظام؛ نظرا إلى عدم امكان مطالبة كثير من الديون حينئذ، كما صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتيانى. «۳»

و منها: ابتناء تشريع القسمة و نفوذها شرعا على حفظ النظام؛ نظرا إلى أنه قد لا يراعى بعض الشركاء أو جميعهم ضوابط الشركة و أحكامها أو يستبدّ بالتصرف، فلا مناص للحاكم من الإقدام بالقسمة، و إلّا لاختلّ النظام.

و قد صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتيانى. «۴»

و منها: عدم مشروعية الاحتياط فى جميع التكاليف و ترك الاجتهاد

---

(۱) مصباح الفقاهة: ج ۱، ص ۲۷.

(۲) بلغة الفقيه: ج ۲، ص ۱۲.

(۳) كتاب القضاء: ص ۹۹.

(۴) كتاب القضاء: ص ۲۹۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۶

و التكليف. فقد علّلوا ذلك بلزوم اختلال النظام من تكليف الناس بالاحتياط فى جميع تكاليفهم. و إنّ العقل يستقلّ معه بالقبح و المنع، كما صرّح بذلك السيد الخوئى. «۱»

حالها مع ساير الأدلة

لا ريب فى تقدّم هذه القاعدة على ساير الأمارات، فضلا عن الاصول.

و الوجه فيه أنّها توجب القطع بحكم الشارع حيث يحكم العقل بمفادها، و هو يوجب القطع بحكم الشارع ما لم يخطّئه بنص من الكتاب أو السنة، كما هو كذلك فى المقام. و إنّ القطع حجة ذاتية و مع حصوله لا تصل النوبة إلى ساير الحجج و الأمارات.

اللهم إلّا أن يكون الاختلال فى بعض شئون المجتمع، مما يكون فيه مصلحة الإسلام و المسلمين و حفظ بيضة الإسلام أو ما أخذ فى موضوعه اختلال النظام، ذلك كالدفاع عن بيضة الإسلام و الجهاد فى سبيل اللّه، فالمحكم فى مثل هذه الموارد هو الحكم الأوّلى الثابت من الشرع أو حكم الفقيه الجامع، و لكن لا بد من وصول الاختلال إلى حد يوجب الاختلال فى نظام النوع الموجب للاختلال فى الحياة و حفظ النواميس و أصل المعاش، كما أشرنا إليه، و إلّا فالاختلال فى النظامات الجزئية كالأنظمة الثقافية أو الادارية فى بعض المدارس و المؤسسات و الادارات، خارج عن نطاق هذه القاعدة لعدم دخوله فى موضوع حكم العقل.

---

(۱) التنقيح/ كتاب الاجتهاد و التقليد: ص ۶۵ و ص ۱۷۵ و ۲۴۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۷

قاعدة أصالة الإباحة و الحلّية

اشارة

۱- مفاد القاعدة ۲- مدرك القاعدة ۳- هل هى أمارة أو أصل ۴- حالها مع معارضة ساير الأدلة ۵- مجرى القاعدة ۶- التطبيقات الفقهية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۹

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تعيّن الوظيفة العملية للمكلّف حينما شك فى حلية التصرف فى شىء بأنحاء التصرفات، من الأكل و الشرب و اللبس و البيع و الشراء، و غير ذلك من وجوه التصرفات، بلا فرق بين الناقلة منها و بين غيرها.

و لا اختصاص لهذه القاعدة بباب خاص، بل تجرى فى مختلف أبواب الفقه من العبادات و المعاملات، كما ستعرف فى التطبيقات الفقهية.

نعم لا تجرى فيما لو شك فى نقل المال لأجل الشك فى صحة المعاملة لاحتمال فقد شرط أو وجود مانع.

و ذلك لأنّ المال بعد ما احرز كونه للمسلم و شكّ فى نقله إلى الغير بسبب ناقل للشك فى تحقق السبب، يجرى الأصل السببى الحاكم و يقدّم على الأصل المسبّبى؛ حيث إنّه مع جريان الأصل السببى الحاكم لا تصل النوبة إلى الأصل المسبّبى، كما أشار إليه المحقق العراقى بقوله: «إنّ من شرائط كلّية الاصول عدم وجود أصل حاكم عليها، بل كون ذلك من الشرائط أيضا مسامحة فى التعبير؛ إذ مع وجود الحاكم لا يبقى مورد لجريانها». «۱»

و فى المقام يكون الشك فى حلية التصرف فى مال الغير و حرمتها

---

(۱) مقالات الاصول: ج ۲، ص ۲۰۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۳۰

مسببا عن الشك فى تحقق سبب النقل الشرعى. و حينئذ يجرى أصالة عدم تحقق السبب الناقل. و لا يبقى بعده شك فى حرمة التصرف فى مال الغير، حتى تصل النوبة إلى جريان أصالة الحلية.

و ذلك كما لو شك فى صحة معاملة لأجل الشك فى تحقق الربا بالزيادة.

فان هناك مقتضى القاعدة- بعد عدم جواز التمسك بالعام و الخاص فى الشبهات المصداقية- هو الرجوع إلى أصالة عدم تحقق السبب الناقل و عدم ترتب آثار العقد الصحيح، كما قال فى الجواهر: «فمع فرض الشك يتجه الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر و عدم النقل و الانتقال». «۱»

و لا يجرى حينئذ أصالة الحل، كما قوّى جريانها صاحب العروة بقوله:

«مع أنّ لنا أن نتمسك بأصالة الحلّ بناء على جريانها فى الحكم الوضعى كما هو الأقوى؛ فانّ المراد من الحل عدم المنع تكليفا و وضعا، و لذا يجرى حديث الرفع و نحوه فى نفى الجزئية و الشرطية و المانعية فى الشبهة الحكمية، و فى نفى المانعية فى الشبهة الموضوعية». «۲» و ذلك لأنّ أصالة الحلية غير جارية فى مال الغير، كما قال فى الجواهر.

ثم إنّ هاهنا نكتهٔ فى تعيين مفاد هذه القاعدهٔ ينبغى الإشارهٔ إليها.

و هى أنّ إنّ الشك فى حليهٔ شـىء تارهٔ: يكون فى حكم شىء واحد؛ بأن شكّ فى حكمه لشبههٔ مفهوميهٔ أو مصداقيهٔ؛ لا لأجل تردّده بين الحرام و بين غيره. و اخرى: لأجل تردّده بين شيئين يعلم حليهٔ أحدهما: و حرمهٔ الآخر فلم يعلم الحرام منهما بعينه، و هذا فى موارد العلم الإجمالى.

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۲۳، ص ۳۴۰.

(۲) العروهٔ الوثقى: ج ۲، ص ۲۱، م ۱۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۳۱

و محل الكلام- الـذى هو مفاد القاعدهٔ- القسم الأوّل من الشك، لا الثانى المبحوث عنه فى العلم الإجمالى، و إن يشـمله إطلاق دليل هذه القاعدهٔ أيضا.

ثم إنّ فى القسم الأوّل تارهٔ: يكون ما شكّ فى حليته من أحد قسمى أو أقسام الطبيعى المنقسم إلى الحرام و الحلال بحسب أصنافه أو أفراده، كالبيع الربوى و غير الربوى. فيشك فى حليـهٔ مال لأجل انتقاله ببيع لم يعلم أنّه من قبيل البيع الربوى أو غيره. أو شك فى حليهٔ سمك لا يدرى أنّه مما لا فلس له من الأسماك حتى يحرم أو من قبيل ذوى الفلوس حتى يحلّ.

و أخرى: لا يكون الشك فى حليهٔ الشـىء بلحاظ ذلك. بل لأجل الشك فى حكم نفسه. و ذلك إما لشـبههٔ مفهوميهٔ ناشئهٔ من اجمال الدليل، أو لشبههٔ موضوعيهٔ ناشئهٔ من الاشتباه فى مصداقه الخارجى.

و التحقيق دخول كلا القسمين من مشكوك الحليهٔ فى مفاد هذه القاعدهٔ، لما اشير إليه فى قوله عليه السّلام:

«كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».

و لا يخفى أنّه إنّما يـدخل فى نطاق هـذه القاعـدهٔ ما كانت الأدلهٔ الاجتهاديهٔ قاصـرهٔ عن إثبات حكمه. و ذلك إمّا لقصورها دلالهٔ فى الشبهات المفهوميهٔ، أو لعدم تكفّل الخطاب ببيان موضوعه فى الشبهات الموضوعيهٔ.

و أما القسم الثانى ففى الشـبههٔ المحصورهٔ يجب الاجتناب عن الجميع؛ تحصـيلا للموافقـهٔ القطعيـهٔ، مع إمكانه و عـدم محذور العسـر و الحرج فيه. فان العلم الإجمالى يكون حينئـذ منجّزا، بخلاف الشـبههٔ غير المحصورهٔ. و ذلك لأنّ عمومات الأمر بالاجتناب عن النجس كما تشمل الفرد المتشخص من

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۳۲

النجس، أو الحرام، فكذلك تشمل معلوم الحرمهٔ و النجاسهٔ فى الشبهات المحصورهٔ، فتدخل فى عمومات هذه القاعدهٔ.

كمـا أشار إليه صاحب الحـدائق بقوله: «فانّ قوله تعالى: حرمت عليكم الميتـهٔ «... ۱» و حرمت عليكم امهـاتكم «۲» شامـل لما لو كان ذلـك المحرّم متعينـا متشـخصا أو مشـتبها بأفراد مخصوصـهٔ متعينـهٔ. فانه كما يقطع بوجود النجس و الحرام مع التشـخص، يقطع أيضـا بوجوده فى صورهٔ الاشـتباه فى الأفراد المعينـهٔ فتشـمله الأوامر المـذكورهٔ، غايهٔ الأمر إنّه لما لم يمكن الوصول إلى الاجتناب عن ذلك النجس أو المحرم إلّـا بالاجتنـاب عن الجميع، وجب اجتنـاب الجميع من بـاب أنّ مـا لاـ يتم الـواجب إلّـا به فهـو واجب، و نظيره فى الأحكام غير عزيز. فان من فاتته صلاهٔ فريضهٔ و اشتبهت بباقى الخمس وجب عليه الاتيان بالجميع نصا و فتوى بالتقريب المذكور.

و أمّا لو لـم يكن محصورا كالموجود بأيدى الناس فى الأسواق، فانه لا يقطع بوجود المحرم و لا النجس فى ما يراد استعماله منه، و إن علم وجوده فى الواقع و نفس الأمر. و من هنا حكم الشارع بحلّ ما فى أيدى المسـلمين و أسواقهم و طهارته و جواز شـرائه، و إن علم وجود الحرام و النجس فى أيدى بعض الناس الغير المعلومين. و هذا هو الذى وردت فيه صحيحهٔ زرارهٔ المذكورهٔ فى كلامه و نحوها.

و ورد فيه: أنّ كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه «۳» و ورد: كل شىء نظيف حتى تعلم أنّه

(۱) المائدة: ۴.

(۲) النساء: ۲۳.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۲، ص ۵۹، باب ۴ من ابواب ما يكتسب به ح ۱.

قذر «۱» فهذه الأخبار إنما وردت فى غير المحصور دون المحصور، بمعنى أنّ كل شىء له أفراد بعضها طاهر و بعضها نجس أو بعضها حلال و بعضها حرام، فانّ الحكم فيها الطهارة و الحلية حتى يعلم كونه من الأفراد المحرّمة أو النجسة. و من هنا دخلت الشبهة على جملة من أفاضل متأخرى المتأخرين؛ حيث أجروا هذه الأخبار فى قسم المحصور. و منهم السيد المذكور و نحوه ممن حذا حذوه فى مسألة الطهارة و النجاسة، و المحدث الكاشانى و الفاضل الخراسانى فى مسألة اختلاط الحلال بالحرام، فحكموا بحل الجميع فى المحصور، و هذا غلط نشأ من عدم التأمل فى الأخبار». «۲»

مدرك القاعدة

اشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بامور.

الأوّل: الاتفاق و التسالم؛

حيث إنّ الفقهاء قد اتفقوا على حلية ما شك فى حرمته إذا لم يكن مسبوقا بالعلم بالحرمة و لا من موارد الاحتياط.
و أما دعوى الاجماع فى المقام بمعناه المصطلح الكاشف عن رأى المعصوم تعبّدا، غير وجيهة بعد استناد الأصحاب لهذه القاعدة بنصوص الكتاب و السنة و حكم العقل.

الثانى: حكم العقل

بجواز ارتكاب ما لم يحكم بقبحه، و لم يثبت من الشارع منعه و تحريمه.
و يعبّر عنه بأصالة البراءة عن الحرمة ما لم تثبت بدليل، كما يعبّر عنه

(۱) وسائل الشيعة: ج ۲، ص ۱۰۵۴، ب ۳۷ من النجاسات ح ۴.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۵، ص ۲۷۹- ۲۸۰.

باستصحاب حال العقل، كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الأوّل. فانّه فى تنقيح الأدلة الأربعة، بعد ما جعل حكم العقل رابع الأدلّة و قسمه إلى المستقلات العقلية و إلى غير المستقلات، قال فى بيان القسم الثانى: «الثانى:
التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل، و هو عام الورود فى هذا الباب...
و يسمّى استصحاب حال العقل. و قد نبّه عليه فى الحديث بقولهم عليهم السّلام: كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى

تعرف الحرام بعینه فتدعه». «۱»

الثالث: عمومات الکتاب

، کقوله تعالی: «احل لکم الطیبات» «۲»، کما یستفاد الاستدلال به من کلام الشیخ الأعظم. «۳»

و منها قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النّاسُ کُلُوا مِمّا فِی الْأَرْضِ حَلالًا طَیِّباً». «۴»

و قوله: «فَکُلُوا مِمّا رَزَقَکُمُ اللّهُ حَلالًا طَیِّباً». «۵»

و لکن هاتان الآیتان لا تدلّان علی مفاد هذه القاعدة؛ حیث وصف «ما فی الأرض» فی الآیة الأولی و «ما رزقکم اللّه» فی الثانیة بالحلال الطیب، فلا نظر لهما إلی ما لم یعلم حلیته.

و منها: قوله تعالی: «خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً». «... ۶»

و منها: قوله تعالی: «قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ، إِلّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً». «... ۷»

---

(۱) الذکری: ص ۵.

(۲) المائدة: ۴ و ۵.

(۳) الفرائد: ج ۳، ص ۲۷۸.

(۴) البقرة: ۱۶۸.

(۵) النحل: ۱۱۴.

(۶) البقرة: ۲۹.

(۷) الانعام: ۱۴۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۳۵

و قد استدل بهذه الآیة الشهید الثانی «۱» بتقریب أنّ الأعیان مخلوقة لمنافع العباد. فایّ شیء لم یثبت فیه منع من العقل أو الشرع یکون حلالا.

و علیه فما دام لم یثبت تخصیص عموم هاتین الآیتین أو تقیید إطلاقهما، یکون مقتضی القاعدة الأولیة الأخذ بعمومهما.

و هذه الآیات لمّا لم یؤخذ الشک فی موضوع الحکم المستفاد منها، تصلح للدلیلیة بنطاقها الواسع لإثبات حلیة أکل کل ما لم یثبت حرمته بدلیل، بل حلیة مطلق التصرفات ما لم یثبت المنع، کما تدل علیه الآیة الأخیرة.

و علیه تفید هذه الآیات حکما أولیا ثابتا بالدلیل الاجتهادی اللفظی، لا بالأصل العملی؛ حیث لم یفرض فی موضوعه الشک.

الرابع: عمومات السنة و مطلقاتها

، و هی نصوص متواترة.

فمن هذه النصوص ما رواه ابن إدریس فی مستطرفات السرائر بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه، فتدعه». «۲»

استدل بهذه الصحیحة أکثر الفقهاء الفحول من القدماء و المتأخرین علی هذه القاعدة، کما سیأتی کلام بعضهم.

و قد روی فی الوسائل روایات اخری معتبرة دالة علی هذا المضمون. «۳»

و منها: قول الصادق علیه السّلام: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». «۴» و هذا من

---

(۱) المسالک: ج ۱۲، ص ۸.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۲، ص ۵۹، ب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۱، السرائر/ طبع جماعة المدرسین: ج ۳، ص ۵۹۵.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۹۰، ب ۶۱، من الأطعمة المباحة.

(۴) وسائل الشیعة: ج ۴، ص ۹۱۷، ب ۱۹ من أبواب القنوت، ح ۳ و الفقیه: ج ۱، ص ۲۰۸، ح ۹۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۳۶

جوازم مرسلات الصدوق؛ حیث قال: و قال الصادق علیه السّلام.

و منها: صحیحة ضریس قال:

«سألت أبا جعفر علیه السّلام عن السمن و الجبن نجده فی أرض المشرکین و الروم أ نأکله؟

فقال علیه السّلام: ما علمت أنّه خلطه الحرام فلا تأکل و ما لم تعلم فکله حتی تعلم أنّه حرام». «۱»

و منها: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«سمعته یقول: کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک، و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقة، و المملوک عندک لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهرا، أو امرأة تحتک و هی اختک أو رضیعتک، و الأشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البینة». «۲»

و منها: روایة عبد اللّه بن سلیمان، قال:

«سألت أبا جعفر علیه السّلام ما تقول: فی الجبن؟ قال علیه السّلام: أو لم ترنی آکله؟ قلت: بلی و لکنی احبّ أن أسمعه منک. فقال علیه السّلام: سأخبرک عن الجبن و غیره، کل ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه». «۳»

و منها: روایة أبی الجارود المرویة فی کتاب المحاسن: قال:

«سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الجبن، فقلت له: أخبرنی من رأی أنّه یجعل فیه المیتة.

فقال علیه السّلام: أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرّم ما فی جمیع الأرضین؟! إذا علمت أنّه میتة فلا تأکله، و إن لم تعلم فاشتر و بع و کل». «... ۴»

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶، ص ۴۰۳، ب ۶۴ من کتاب الأطعمة و الأشربة، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۲، ص ۶۰، ب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۹۰، ب ۶۱، من الأطعمة المباحة ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۹۱، ب ۶۱، من الأطعمة المباحة ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۳۷

هل هی أمارة أو أصل؟

لا ریب فی کون هذه القاعدة من الاصول؛ نظرا إلی أخذ الشک فی موضوعها. و علیه فما دام دلّ علی الحکم دلیل لفظی لا یجوز الرجوع إلی هذه القاعدة. و ذلک لورود الأمارات علی الاصول؛ حیث إنّه لا یبقی جهل و لا شک بعد دلالة الدلیل الاجتهادی علی الحکم. فان الشارع جعل مؤدّاه منزلة العلم بالواقع تعبّدا. و فی الحقیقة لا یتحقق موضوع للأصل حینئذ عند قیام الدلیل.

حالها مع معارضهٔ سایر الأدلهٔ

هذه القاعدهٔ تعارض سایر الأدلّهٔ فی موارد عدیدهٔ.

منها: ما لو اشتبه الماء المغصوب بالماء المباح، کما صرّح به الفاضل الهندی بقوله: «و لو اشتبه الماء المباح بالمغصوب وجب اجتنابهما؛ لوجوب الاجتناب عن المغصوب المتوقف علیه. و لا- یعارضه عموم نحو قولهم علیهم السّلام کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه، و لا أنّ الواجب التطهّر بما لم یعلم غصبیته. و یتحقق بالتطهر بأحدهما. فانّ تطهر بهما فالوجه البطلان؛ للنهی المفسد للعبادهٔ. و یحتمل الصحهٔ؛ لفعله بالمباح قطعا». «۱»

منها: ما لو اشتبه الذکی بغیر الذکی، کما قال المحقق المذکور: «و لو امتزج الذکی بالمیت اجتنبا من باب المقدمهٔ، کما هو القاعدهٔ المطردهٔ. و عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه سئل عن شاتین إحداهما زکیهٔ و لم تعرف الذکیهٔ منهما.

---

(۱) کشف اللثام: ج ۱، ص ۴۴.

قال علیه السّلام: یرمی بهما جمیعا، لکن فی صحیح ابن سنان عن الصادق علیه السّلام: کل ما فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، فکأنّه فی غیر المحصور، أو بمعنی احتمال الأمرین». «۱» و فی مثل هذه الموارد لا إشکال فی تقدیم النصوص الخاصهٔ الواردهٔ فی مواردها علی إطلاق هذه القاعدهٔ، کما هو المقرّر فی علم الاصول من تقیید المطلق بالمقید.

کما أشار إلی ذلک فی خصوص المقام فی الحدائق بقوله: «کل خطاب شرعی فهو باق علی إطلاقه و عمومه حتی یرد فیه نهی فی بعض أفراده یخرجه عن ذلک الاطلاق. مثل قولهم: «کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر» و «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» و نحو ذلک من القواعد الکلیهٔ». «۲»

مجری القاعدهٔ

لا إشکال فی جریان هذه القاعدهٔ فی الشبهات التحریمیهٔ الموضوعیهٔ، کما صرّح بذلک الشیخ الأعظم؛ حیث قال قدّس سرّه: «المسألهٔ الرابعهٔ: دوران الحکم بین الحرمهٔ و غیر الوجوب، مع کون الشک فی الواقعهٔ الجزئیهٔ لأجل الاشتباه فی بعض الامور الخارجیهٔ. کما إذا شک فی حرمهٔ شرب مائع و إباحته للتردّد فی أنّه خلّ أو خمر، و فی حرمهٔ لحم للتردد بین کونه من الشاهٔ أو من الأرنب. و الظاهر: عدم الخلاف فی أنّ مقتضی الأصل فیه الإباحهٔ؛ للأخبار الکثیرهٔ فی ذلک، مثل قوله علیه السّلام: کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه

---

(۱) المصدر: ج ۲، ص ۲۶۵.

(۲) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱، ص ۵۰.

حرام. و کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال». «۱»

و لکنّک تعرف عدم اختصاصها بذلک، بل یجری فی الشبهات التحریمیهٔ الحکمیهٔ أیضا. کما صرّح بذلک المحقق النراقی «۲» فی الصید الذی قتله المعراض من غیر خرق فیما إذا لم یکن للصیاد نبل غیره؛ حیث وردت فیه طائفتان من النصوص، دلّت إحداهما علی جواز أکل مطلق ما خرقه المعراض و إن کان للصیاد نبل آخر غیره. و دلّت ثانیتهما: علی عدم جواز أکل مطلق ما قتله المعراض إذا کان له نبل آخر سواء خرقه المعراض أو لم یخرقه. فیقع التعارض بین الطائفتین فی ما قتله المعراض بالخرق مع وجود نبل آخر غیره؛

حیث دلّت الأولی علی جواز أکله و الثانیة علی عدم جواز أکله. فتساقطان؛ لعدم مرجح فی البین.

و حینئذ قد حکم المحقق النراقی قدّس سرّه بالرجوع إلی أصالة الحلیة بعد ذکر اسم اللّه؛ حیث إنّه- بعد الاشارة إلی طائفتین من نصوص المقام- قال: «و أما إذا وجد غیره، و إن حصل الخدش فی الحکم للصحیحین الأخیرین المتعارضین- لما مرّ- بالعموم من وجه، إلّا أنّ تعارضهما موجب للرجوع إلی أصالة الحلیة بعد ذکر اسم اللّه علیه». «۳»

و نظیر ذلک ما سیأتی من المحقق المزبور فی السمک الذی مات فی الماء بعد وقوعه فی آلة الصید.

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۲، ص ۱۱۹.

(۲) مستند الشیعة: ج ۱۵، ص ۳۱۳.

(۳) مستند الشیعة: ج ۱۵، ص ۳۱۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۴۰

التطبیقات الفقهیة

استدل الفقهاء بهذه القاعدة فی مختلف أبواب الفقه من العبادات و المعاملات فی موارد عدیدة لا تحصی.

فمن هذه الموارد ما إذا نصب الصیاد فی الحظیرة الشبکة فوقعت فیها الأسماک، و اشتبه ما مات منها فی الماء بما مات فی خارجه.

قال ابن فهد الحلی: «إذا نصب فی الحظیرة (و هو الماء المحصور بمسناة أو ما أشبهها، أو البرکة) شبکة، و خرج فیها سمک، فان کان حیّا حلّ قطعا. و إن کان میّتا حرم؛ لأنه مات فیما فیه حیاته. و إن اختلط الحی فیها بالمیت، هل یجب اجتناب الجمیع أو یحل الجمیع؟، قیل فیه قولان. الحلّ لخمسة أوجه» «۱»

ثم جعل قدّس سرّه الوجه الخامس روایة عبد اللّه بن سنان السابقة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه». «۲»

و منها: ما لو اشتبه المذکّی بغیر المذکّی.

قال الفقیه السبزواری: «المشهور بین المتأخرین أنّه إذا اختلف و لم یعلم وجب الامتناع من الجمیع حتی یعلم الذکی بعینه. و مستند ذلک عندهم قاعدة معروفة لدیهم، و هی أنّ الحرام یغلب الحلال فی المشتبه و بعض الروایات

---

(۱) المهذّب البارع: ج ۴، ص ۹۶.

(۲) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۴۱

العامیة و بعض الاعتبارات العقلیة و فی الکل نظر. و قول الصادق علیه السّلام فی صحیحة عبد اللّه بن سنان: کل شیء فیه حرام و حلال فهو حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه، یدل علی الحل». «۱»

و منها: ما لو مات السمک الواقع فی الشبکة أو أیة آلة أخری للصید فی الماء. فوقع الخلاف فی حلیته فعن جماعة کالعمانی و الکفایة و الأردبیلی الحلیة. و عن جماعة کالشیخ و ابن حمزة و الحلّی و أکثر المتأخرین الحرمة.

و یدل علی الحرمة ما ورد من التعلیل بقوله علیه السّلام: «لا تأکله؛ لأنه مات فی الذی فیه حیاته». «۲» و یدل علی الحلیة عمومات حلیة ما مات من الأسماک فی الشبکة و الحظیرة. و فی هذه الطائفة أیضا عللت الحلیة بقوله علیه السّلام: «لا بأس إنما جعلت تلک الحظیرة لیصاد بها»، کما فی صحیح الحلبی. «۳»

فحكم المحقق النراقى عنـد تعارض الطائفتين بالرجوع إلى أصالة الحلية؛ حيث قال: «و لو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع إلى أصالة الحلية». «۴»

و لكن مقتضـى التحقيق تخصـيص عموم التعليل فى الطائفـة الأولى بعمومه فى الثانيـة؛ لأنه فى خصوص السـمك الذى مات فى الماء بعد وقوعه فى آلة الصيد.

و منها: ما لو اشـتبهت القبلـة فاسـتدل فى الحـدائق بنصوص هـذه القاعدة على انتفاء حرمة الصـلاة إلى أية جهة بعد الاجتهاد و اليأس؛ حيث قال: «لو

---

(۱) كفاية الأحكام: ص ۲۵۱.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۶، ص ۳۰۰، ب ۳۳ من الذبائح، ح ۲ و ص ۳۰۳، ب ۳۵، ح ۱.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۶، ص ۳۰۳، ب ۳۵ من الذبائح، ح ۳.

(۴) مستند الشيعة: ج ۱۵، ص ۴۶۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۴۲

اشـتبهت القبلـة قيـل: وجب الاجتهـاد فى تحصـيلها من بـاب المقدمـة، فـان حصـل شـيئا من الأمـارات بنى عليه و إلّا انتفى التحريم أو الكراهة. و استقرب السيد فى المدارك احتمال انتفائهما مطلقا، للشك فى المقتضى. و الظاهر أنّ وجه قربه أنّ ذلك مقتضى صحيحة ابن سنان الدالة على أنّ كل شى فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. و نظائرها». «۱»

و يرد عليه أنّ هذه النصوص منصرفة عن مثل هذا المورد. و إنما هى ناظرة إلى التصرف فى مشكوك الحلية بأنحاء التصرفات.

إلى غير ذلك من الفروع فى مختلف أبواب الفقه استدلّ لها الفقهاء الفحول بهذه القاعدة. و هى أكثر من أن تحصى.

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۲، ص ۴۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۴۳

قاعدة أصالة الصحّة

اشارة

۱- تحرير مفاد القاعـدة و بيان المقصود منها ۲- تنقيح الصور و بيان مقتضى التحقيق ۳- مدرك هذه القاعدة ۴- النصوص الإمضائية ۵- هل هى من الأمارات أو الاصول؟

۶- أصالة الصـحة من الاصول التنزيلية ۷- مثبتات هذه القاعدة ۸- مجارى هـذه القاعدة و تطبيقاتها ۹- حال هذه القاعدة مع معارضـة ساير الأدلة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۴۵

تحرير مفاد القاعدة و بيان المقصود منها

ينبغى لتحرير مفاد هذه القاعدة و بيان المقصود منها و ما يعتبر فى جريانها ذكر أمور.

الأوّل: إنّ مورد أصالـة الصـحة- كما هو المعلوم من عنوانها- إنّما هو فعل الغير، لا فعل نفس الشاك؛ لأنه الـذى تساعـده أدلّـة هـذه

القاعدة من السیرة و النصوص، و سیأتی بیانها، کما أنّ موردها لا یختصّ بالشک بعد المضیّ أو الفراغ من العمل. و بذلک تفترق عن قاعدتی التجاوز و الفراغ؛ نظرا إلی أنّ موردهما فعل الشاک نفسه و بعد المضی أو الفراغ من العمل.

و الحاصل: أنّ مصبّ هذه القاعدة فعل الغیر، من غیر فرق بین کون الشک بعد المضیّ أو الفراغ من العمل أو فی أثنائه.

الثانی: إنّ الصحیح قد یراد به ما یقابل القبیح، فالمقصود من أصالة الصحة حینئذ هو الحمل علی الحسن و المباح، بمعنی نفی القبیح و الحرام عن فعل المسلم.

و یدلّ علی هذا المعنی بعض الآیات و الروایات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۴۶

فمن الآیات:

قوله تعالی: «یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ». «... ۱» فإنّ المقصود من الایمان للمؤمنین فی هذه الآیة تصدیقهم فی أقوالهم ظاهرا. و یشهد لذلک استدلال الامام الصادق علیه السّلام فی صحیح حریز بهذه الآیة؛ حیث قال علیه السّلام مخاطبا لابنه إسماعیل: «یا بنیّ إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول فی کتابه: یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ، یقول:

یصدّق باللّه و یصدّق للمؤمنین، فاذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم». «۲» فإنّ تصدیق المؤمنین فی شهادتهم معناه حمل کلامهم علی الصدق- الذی هو الحسن- و نفی الکذب القبیح عنه.

و من النصوص:

قوله علیه السّلام: «کذّب سمعک و بصرک عن أخیک. فان شهد عندک خمسون قسامة أنّه قال، و قال: لم أقله، فصدّقه و کذّبهم». «۳»

و إنّ مراده علیه السّلام من تصدیق الأخ المؤمن تصدیق قوله بالحمل علی الصدق ظاهرا، من دون ترتیب أثر علیه، و لا علی شهادة القسامة. و لا یخفی أنّ هذه الشهادة غیر الشهادة عند الحاکم، و إلّا فیکفی شهادة عدلین للحکم.

و مما یشهد لذلک؛ أی إرادة التصدیق ظاهرا، أنّ تصدیق شخصین واقعا عند القطع بکذب أحدهما غیر ممکن، فلا مناص من حمل قوله علیه السّلام:

«یصدّق للمؤمنین» علی التصدیق الظاهری.

و من هذه النصوص:

قوله علیه السّلام: «ضع أمر أخیک علی أحسنه حتی یأتیک ما یغلبک منه، و لا تظنّنّ بکلمة

---

(۱) سورة التوبة: الآیة ۶۱.

(۲) تفسیر نور الثقلین: ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۱۸.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۸، ص ۶۰۹، ب ۱۵۷ من أحکام العشرة، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۴۷

خرجت من أخیک سوء و أنت تجد لها فی الخیر محملا». «۱»

أی إذا رأیت من أخیک المؤمن قولا- أو فعلا- و محتملا- للحسن و القبح و الحلال و الحرام، فاحمله علی الحسن و الحلال، لا علی القبیح و الحرام.

و منها: قوله علیه السّلام: «إذا اتّهم المؤمن أخاه انماث الایمان فی قلبه کما ینماث الملح فی الماء». «۲» قوله انماث أی ذاب.

و لا یبعد کون المراد من الأخ المؤمن فی هذه النصوص هو المعتقد بولایة الائمة علیهم السّلام، و لا مطلق المسلم؛ نظرا إلی ظهور

لفظ المؤمن فى لسان النصوص فى ذلك عند عدم القرينة، نعم يكون فى اصطلاح القرآن بمعنى مطلق المسلم.

و لا يخفى عليك أن المقصود من أصالة الصحة فى فعل الغير ليس هـذا المعنى، بل هو خارج عن محل الكلام و لا يترتب على هذا الحمل أثر وضعىّ. فلا كلام فى وجوب حمل فعل المؤمن على المباح و الحلال.

و إنّما الكلام فى حمل فعله على الصحيح بالمعنى المقابل للفاسد، أى تام الأجزاء و الشرائط، كما هو المصطلح عليه بين الفقهاء و الاصوليين، و قد عقدوا لذلك مسألة الصحيح و الأعم فى علم الاصول. و إنّ النسبة بين الصحيح بهذا المعنى الوضعى و بين معناه الأوّل- الحسن المباح- هى العموم و الخصوص مطلقا؛ حيث إنّ كل صحيح بالمعنى الثانى صحيح بالمعنى الأوّل؛ إذ لا يمكن كون الفعل تام الأجزاء و الشرائط- التى اعتبرها الشارع فيه- و مع ذلك لم يكن جائزا، و لا عكس؛ حيث إنه قد يتفق كون الفعل

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۸، ص ۶۱۴، ب ۱۶۱ من أحكام العشرة، ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۸، ص ۶۱۳، ب ۱۶۱ من أحكام العشرة، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۴۸

مباحا و لكن باطلا، كما لو أخلّ المصلّى ببعض شرائط الصلاة أو أركانها نسيانا فيكون فعله- و هو الاتيان بالصلاة- حينئذ حسنا مباحا و لكنه باطل غير صحيح بالمعنى الثانى.

و عليه، فمعنى أصالة الصحة المبحوث عنها فى المقام هو ترتيب أثر العمل الصحيح (تام الأجزاء و الشرائط) على فعل المسلم عند ما شكّ فى صحته، و لا تختصّ بالفعل الصادر من المؤمن (بمعناه الأخص)، بل هى جارية فى حق جميع المسلمين، بل فى حق غير المسلمين، من ساير الملل و الفرق، بناء على ابتناء هذه القاعدة على سيرة العقلاء.

الثالث: هذه القاعدة أصولية أو فقهية.

عقد جماعة البحث عن هذه القاعدة فى ضمن القواعد الفقهية و الأكثر جعلوها فى ضمن القواعد الأصولية، عند البحث عن معارضتها مع الاستصحاب و عقد بعضهم عنوانا مستقلا لهذه القاعدة فى عداد ساير المسائل الاصولية.

و التحقيق: أنّها من القواعد الأصولية: نظرا إلى ما سبق منّا فى كتابنا «بدائع البحوث» من اعطاء الضابطة فى القاعدة الأصولية بأنّها كل قاعدة تكون نتيجتها حجّة على الحكم الكلى الشرعى. و إنّ نتيجة البحث عن هذه القاعدة هى حجية هذه القاعدة على الحكم بصحة الفعل الصادر عن الغير، بلا فرق فى ذلك بين كونها من الأمارات أو من الاصول العملية المحرزة أو غيرها. فليست هذه القاعدة بنفسها حكما من الأحكام لكى تكون من القواعد الفقهية، بل إنما هى حجّة على الحكم الوضعى هو صحة فعل الغير.

و انّما بحثنا عنها فى ضمن القواعد الفقهية؛ نظرا إلى جريان عادة القوم

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۴۹

على ذلك فى تأليفهم كتب القواعد الفقهية.

الرابع: ما هو المراد من الصحة؟

قد يقال: إنّ المقصود من الصحة فى المقام هو الصحة الواقعية، لا الصحة عند العامل، كما نسب إلى الميرزا القمى.

و علّل ذلك أولا: بأنّ سيرة المتشرعة أو العقلاء- و هى عمدة مدرك هذه القاعدة- قد قامت على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير.

و ثانيا: بأنّ من الواضح أنّ صحة العمل عند الفاعل لا توجب أن يرتّب الحامل عليه آثار الواقع؛ نظرا إلى وضوح عدم الملازمة بينهما؛ حيث إنّ أصالة الصحة لا توجب أكثر من العلم بصحة العمل عند عامله.

و إنّ العلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب أن يرتّب غيره أثر الصحة على ذلك العمل. و من هنا لو علم المأموم بطلان صلاة

الامام- لجهله بالحکم أو الموضوع- لا یجوز له الاقتداء به، و إن علم أنّ الامام یراه صحیحا.

تنقیح الصور و بیان مقتضی التحقیق

و لکن لبیان مقتضی التحقیق فی المقام ینبغی بیان صور جریان هذه القاعدة.

فنقول: إن فی المقام صورا من جهة علم الفاعل، و جهله بالحکم و من جهة العلم بحاله و عدمه.

و ذلک لأنّ الحامل إمّا أن لا یطّلع عن حال الفاعل، فلا یعلم أنّه عالم بالحکم أم لا؟ أو یطّلع عن حاله.

فعلی الأوّل: لا إشکال فی جریان أصالة الصحة عند العقلاء فی الجملة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۵۰

علی تفصیل یأتی.

و أما علی الثانی: فإمّا أن یعلم الحامل بأنّ العامل غافل عن الصحة و الفساد لجهله بالحکم أو الموضوع. فلا ریب فی عدم جریان أصالة الصحة حینئذ. و ذلک لأنّ عمدة دلیلها هی السیرة، و إنّ مصبّ جریانها هو الأخذ بظاهر حال العامل، و إنّ الغافل لا ظهور لحاله. و علی فرض الشک فی دخوله فی مصبّ السیرة لا تجری هذه القاعدة؛ لأنّ السیرة دلیل لبیّ یؤخذ بالقدر المتیقن من جریانها. و لا إطلاق أو عموم لفظی فی المقام لکی یرجع إلیه عند الشک، کما ستعرف فی بیان مدرک القاعدة.

و إمّا أن یعلم الحامل بأنّ العامل عالم بالصحة و الفساد و ملتفت إلیهما، فحینئذ إما أن یعلم الحامل موافقة الفاعل معه فی شرائط الصحة و ما یعتبر فیها من القیود، أو یعلم مخالفته معه فی ذلک اجتهادا أو تقلیدا.

ففی الفرض الأوّل تجری أصالة الصحة؛ نظرا إلی احتمال صحة عمل الفاعل واقعا عند الحامل أیضا، بل هذا الفرض هو المتیقن من موارد جریان هذه القاعدة.

و أما إذا علم الحامل مخالفة الفاعل له فی الاعتقاد فلا یمکن له حمل فعله علی الصحیح واقعا؛ نظرا إلی أنّ صحة فعل العامل حسب اعتقاده، لا یستلزم کونه صحیحا عند الحامل. و إنّ ظاهر حال العامل أن یعمل حسب ما یراه صحیحا فی اعتقاده. و هذا لا یثبت أکثر من صحة العمل حسب اعتقاد العامل. و المفروض أنّ الحامل لا یراه صحیحا واقعا. و لا ینافی ذلک کونه صحیحا عند العامل.

و علیه فلا تجری أصالة الصحة فی هذا الفرض بالتفسیر المزبور، أی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۵۱

الحمل علی الصحة واقعا.

هذا إذا کانت المخالفة بینهما بالتباین بأن کان ما هو الصحیح عند الفاعل فاسدا فی نظر الحامل و أمّا إذا لم یره الحامل باطلا، کأن اشترط شیء فی صحة العمل باعتقاد الفاعل کتثلیث التسبیحات الأربع، و لا یراه العامل شرطا، مع أنه لا یراه مبطلا للصلاة أیضا، فحینئذ تجری أصالة الصحة؛ نظرا إلی احتمال الحامل صحة العمل الصادر من العامل واقعا.

و الحاصل: أنّ الفاعل إذا کان غافلا عن فساد عمله لجهله بالحکم أو الموضوع، أو کان معتقدا بخلاف ما یعتقده الحامل، بأن یری فعله باطلا- لا تجری أصالة الصحة؛ نظرا إلی عدم ظهور لحال الفاعل فی الصورة الاولی لغفلته و جهله، و أنّ غایة ما یقتضیه ظاهر حاله فی الصورة الثانیة صحة العمل عند نفسه، لا حسب ما یراه الحامل واقعا. و هذا واضح بناء علی کون المأخوذ فی أصالة الصحة هو الصحة الواقعیة عند الحامل.

و لکن عمدة الإشکال فی تفسیر الصحة بالصحة الواقعیة عند الحامل، کما أشار إلی هذا الإشکال الامام الراحل. «۱»

و ذلک أولا: لأنّ الأثر فی إجراء هذه القاعدة و إن یترتب علی الصحة الواقعیة، کما لا ریب فی أنّ المقصود من الصحة هو الصحة الواقعیة، إلّا أنّها لیست الصحة عند الحامل دائما، حیث ربما یترتب الاثر علی الصحة عند العامل. و ذلک فیما إذا لا ربط لعمل العامل

بالحامل، كالعبادات الفردية، كما يتوقف ترتب الأثر على الصحة عند الحامل فى صلاة الجماعة، و أنواع المعاملات المترتبة صحتها على الصحة عند الطرفين.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۲۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۲

نعم لو كان الحامل فى المعاملات شخصا ثالثا غير الطرفين فأيضا تكون الصحة عند العامل، فانّ حمل معاملة الغير على الصحة حينئذ بمعنى صحته حسب اعتقاده. و يظهر أثره فى جواز شراء ما انتقل إليه بتلك المعاملة المحكومة بالصحة حسب اعتقاده.

و ثانيا: لأنّ ما يساعده الاعتبار و يقتضيه ظاهر حال العاقل الملتفت و استقرّت عليه السيرة، هو مطابقة فعل أىّ شخص مع اعتقاده، سواء طابق الواقع أم لا؟ غاية الأمر إذا توافق رأى الحامل و الفاعل، فلمّا يرى الحامل رأى الفاعل مطابقا لاعتقاده، يرى عمله صحيحا واقعا و من هنا يحمل عمله على الصحيح واقعا عند الشك فى صحته.

و عليه فتفسير الصحة بالصحة الواقعية عند الحامل فى مطلق موارد جريان هذه القاعدة يشكل الالتزام به.

و قد اتضح بما قلنا أنّه إذا جهل الحامل بحال الفاعل، لا بد له أوّلا من إحراز مطابقة رأيه مع اعتقاد نفسه، و لا أصل بين العقلاء يحرز به ذلك، بل ربما تكون الغلبة فى اختلاف الآراء، إلّا فى مسائل اتفاقية أو قليلة الاختلاف، فحينئذ لا يعتنون باحتمال المخالفة فى الرأى، و يحملون فعل الغير على الصحة الواقعية. و هذا بخلاف المسائل كثيرة الاختلاف.

و بناء على ذلك لو كان الحامل جاهلا بحال الفاعل فى المسائل الاختلافية، فأيضا لا تجرى أصالة الصحة بمعنى الحمل على الصحة الواقعية، بل إنما تجرى بمعنى الحمل على ما هو الصحيح عند الفاعل. و أثره كون عمله محكوما بالصحة عند نفسه، فلا يرتكب حراما، و لا إعادة و لا قضاء و لا كفارة عليه فى مواردها، من دون ترتب أثر الصحة عند الحامل.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۳

و إنّما تظهر أثر الصحة هاهنا- بمعناه الوضعى المأخوذ فى جريان هذه القاعدة- فى عمل النائب عن الميت، فاذا كان عمله صحيحا حسب اعتقاده بمقتضى أصالة الصحة يسقط وظيفة الحامل إذا كان وصيا أو ولىّ الميت.

و كذا تظهر ثمرتها فى قضاء الولد الأكبر عن أبيه، فاذا ثبتت صحة صلاة أبيه- عند الشك فى صحتها- بأصالة الصحة تسقط عنه الوظيفة؛ لأنّ المناط فى سقوط الوظيفة فى كلا الموردين هو صحة العمل عند الفاعل.

هذا فى العبادات.

و أما فى المعاملات، فأثره جواز تصرفه فى المال المنتقل إليه بالمعاملة فيما لو كان الحامل شخصا ثالثا، غير طرفى المعاملة، فيجوز له شراء ما انتقل إليهما بتلك المعاملة.

و حاصل الكلام: أنّ مقتضى التحقيق فى المقام: أنّه لا دليل على أخذ الصحة عند الحامل فى جريان أصالة الصحة و إن كان هو الغالب من جهة ترتب الآثار، بل تجرى لإثبات الصحة عند الفاعل أيضا.

و ذلك أولا: لأنّه مقتضى ظاهر حال العاقل الملتفت، بل عليه سيرة العقلاء؛ فانهما يقضيان بمطابقة عمل كل عاقل ملتفت مع اعتقاده.

و ثانيا: ربما يترتب الاثر الشرعى على الصحة عند الفاعل كما أشرنا إليه آنفا. و عليه ففى المقام، فإن قلنا بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل فى جريان أصالة الصحة، لا بد من التفصيل من جهة العلم بحال الفاعل و عدمه و علمه بالحكم و جهله، فاذا لم يطلع الحامل عن حال الفاعل تجرى أصالة الصحة فى غير المسائل كثيرة الاختلاف. و أمّا إذا اطّلع عن حاله بالمخالفة فى الرأى فلا إشكال فى عدم جريان أصالة الصحة، لو كانت المخالفة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۴

بالتباين و لا مانع من جريانها فى المخالفة بغير التباين، كما قلنا.

و أما إذا اطلع عن حاله بالموافقة فى الاعتقاد فلا ريب فى جريان قاعدة أصالة الصحة، بل هذه الصورة هى المتيقّنة من جريانها، كما لا إشكال فى عدم جريانها فيما إذا اطلع عن حاله بكونه غافلا عن الصحة و الفساد.

و أما إذا لم نقل بأخذ الصحة الواقعية عند الحامل فى جريان هذه القاعدة- كما هو مقتضى التحقيق- فتجرى فى صورة العلم بالمخالفة و فى المسائل الاختلافية إذا لم يعلم رأى الفاعل و يترتب الأثر الشرعى عليها، كما فى النيابة عن الميت و باب الوصاية و العبادات الاستيجارية و غير ذلك.

الخامس: إحراز أصل العمل.

و ذلك لوضوح عروض كل صفة على موصوفها، فما دام لم يحرز وجود المعروض لا يعقل الشك فى اتصافه بتلك الصفة. و إنّ الصحة المشكوكة حسب الفرض صفة لأصل العمل، فلا بد من إحرازه لكى يعقل الشك فى صحته. و من هنا لا سيرة للعقلاء على جريان القاعدة إلّا بعد إحراز تحقق ذات العمل، كيف ما كان سنخ ذاته.

و عليه فلو كان العمل من العناوين القصدية المتقوّمة بالقصد، يعتبر إحراز قصد ذلك العمل فى جريان أصالة الصحة عند الشك فى صحته، بلا ريب؛ نظرا إلى عدم تحقق عنوان العمل بدون القصد حينئذ. و لذا لا بد من تحقق قصد عنوان أصل العمل فى جريان هذه القاعدة فى مثل الصلاة و الصوم و الغسل و الوضوء مما يتقوّم عنوانه بالنية، بل قد يقال باعتبار إحرازه فى العناوين غير القصدية أيضا، كما لو رأينا أحدا يصبّ الماء على ثوب و لا ندرى أنه قصد بذلك التطهير أو إزالة الوسخ، فيشكل فى إجراء

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۵

أصالة الصحة فى عمله و الحكم بطهارة ذلك الثوب.

ثم قال هذا القائل: «نعم بعد إحراز كونه قاصدا للتطهير لو شككنا فى حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها كالعصر و التعدّد يحكم بحصولها حملا لفعله على الصحة». «۱»

و قد يشكل على ذلك بأنّ قصد التطهير إذا لم يكن معتبرا فى عنوانه و صحته فلا وجه للشك فى صحته من جهة تعلق القصد.

و يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الشك فى صحته من جهة عدم إحراز تعلّق القصد بالتطهير و إن لا وجه له، إلّا أنّ الشك فى صحته لاحتمال الاخلال بشرط من شرائط الطهارة الشرعية- كالعصر و التعدد- بمكان من الامكان و لو لم يحرز قصد التطهير؛ لعدم منافاة بينهما.

و عليه فحينما شك فى صحة الغسل شرعا لاحتمال الاخلال بشرط لا يمكن إجراء أصالة الصحة ما دام لم يحرز كونه قاصدا للتطهير و بصدد الغسل الشرعى. و ذلك لأنّ السيرة إنما استقرت على جريان هذا الأصل فى عمل أحرز كون الغير بصدد اتيان ذلك العمل، و هذا هو منصرف ما يشعر إلى هذا الأصل من النصوص.

فمقتضى القاعدة فى مفروض الكلام عدم تحقق ما شك فى حصوله من الشروط، كالعصر و التعدد، فانهما أمران حادثان و الأصل عدم حدوثهما فيحكم بعدم تحقق الغسل الشرعى حينئذ.

و بناء على ذلك ففى العبادات النيابية يشترط إحراز قصد النيابة فى جريان هذا الأصل. و إلّا لا يثبت بأصالة الصحة متعلق الاستيجار؛ لأنّ

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۳۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۶

مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى إتيان متعلق الاستيجار صحيحا لكى يستحق العامل الاجرة بذلك.

و عليه فلو شك فى أنّ العامل هل قصد النيابة من عمله أو لا، بل عمل لنفسه، لا تنفع أصالة الصحة فى الحكم باستحقاقه للأجرة؛ لأنه فرع اتيان العمل النيابى صحيحا، لا الصحيح مطلقا، و لو بدون قصد النيابة.

و أما الجمع بين عدم حصول فراغ الذمة لعدم قصد النيابة، و بين استحقاق الاجرة للإتيان بالعمل صحيحا، عند الشك فى صحة العمل النيابى- كما يظهر من الشيخ الأعظم- فلا يصح. و ذلك لعدم كون مورد الاجارة هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقا، بل هو الاتيان به نيابة عن الغير.

ثم إنه لا- طريق إلى إحراز هذا القصد إلّا إخبار العامل؛ لأنه أمر قلبى لا يعلم إلّا من قبله، و لا يمكن العلم الوجدانى و لا إقامة البيّنة عليه.

و لا ريب فى عدم اعتبار قوله إذا كان فاسقا. و أمّا أنّه هل تعتبر العدالة فى سماع قوله أو تكفى وثاقته، فالأقوى أنّه تكفى وثاقته؛ نظرا إلى جريان سيرة العقلاء عليه، و لدلالة النصوص المعتبرة على حجية خبر الثقة، كما أشرنا إلى بعضها فى كتابنا «مقياس الرواية». و أمّا العدالة فلا دليل على اعتبارها فى مطلق الموضوعات و لا بالخصوص فى المقام، كما ورد فى الشهادة و نحوها.

و لا يخفى أن المقصود من إحراز العمل هو إحراز أصل وقوعه فى موطنه (ماضيا أو مستقبلا أو حالا)، و لا بمعنى مضيّ زمن وقوعه، و إلّا لم يكن فرقا بينه و بين قاعدة الفراغ من هذه الجهة.

و مما ينبغى ذكره فى المقام أنّ بعض الاصول العقلائية كأصالة الجد

و الالتفات و نحوهما يجرى عند الشك فى أنّ عنوان العبادة أو المعاملة مقصود العامل من فعله جدا، و يحرز بهذه الاصول العقلائية تعلّق القصد الجدى من العامل بتلك العبادة أو المعاملة، و إنّ هذه الاصول فى الحقيقة منقّحات لموضوع أصالة الصحة، و هو أصل العمل، و إنما تجرى لنفى احتمال الهزل و الغفلة بعد إحراز قصد العامل أصل العمل، و إلّا فلا تنفع فى تنقيح موضوع هذه القاعدة.

ثم إنّه يظهر من الامام الراحل «۱» أنّه إذا كان الشك فى جزء متمّم لعمل، كالشك فى تعقّب الايجاب بالقبول، بعد العلم بتحقق الايجاب، لا مجال لأصالة الصحة؛ لأن الشك فى تحقق الجزء المتمّم، لا فى صحة الايجاب نفسه.

و فيه: أنّه إذا عقد شخصان معاملة و شككنا فى صحتها تجرى أصالة الصحة فى المعاملة الصادرة منهما مطلقا، سواء كان الشك فى صحة بعض أجزاء تلك المعاملة، كالإيجاب نفسه أو القبول نفسه، أو فى تحقق الجزء المتمّم و ضمّه إلى الجزء الآخر. فعلى أيّ حال قد صدر منهما فعل- و هو المعاملة- و شككنا فى صحته، فتجرى أصالة الصحة، بلا فرق بين منا شيء الشك و موارده.

نعم لو لم نحرز تحقق أصل عنوان العقد للعلم بعدم تحقق ما يتقوّم به من أركان العقد عرفا كالإيجاب أو القبول أو نحوهما أو شك فى ذلك لا تجرى أصالة الصحة؛ نظرا إلى اعتبار صدق أصل عنوان العمل، دون ما لو شك فى ما يعتبر فى صحته شرعا.

و لعلّ مقصود الامام قدّس سرّه هو ما لو شك فى الركن المقوم لعنوان العقد

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۲۷.

و بناء عليه لا يرد إشكال، كما يفهم من تمثيله بالايجاب.

السادس: إحراز قابلية الفاعل و المورد.

بيان ذلك: أنّ الشك فى صحة عمل الغير تارة: يكون لأجل الشك فى قابلية الفاعل، و أخرى: لأجل الشك فى قابلية المورد، و ثالثة: لاحتمال فقدان شرط أو وجود مانع مع إحراز قابلية الفاعل و المورد.

و لا كلام فى حجية أصالة الصحة فى الصورة الأخيرة.

و أما الاوليان فقد وقع الخلاف فى حجية أصالة الصحة فى مواردهما.

و لتحقيق ذلك نقول:

إنّ كلّ واحد من قابلية الفاعل و المورد إمّا عرفى أو شرعى، أما القابلية العرفية للفاعل، مثل كون البائع مميزا بأن لا يكون مجنونا أو سفيها أو صبيا غير مميز، و الشرعية مثل كونه بالغا أو غير مفلّس و أما القابلية العرفية للمورد مثل كون المبيع مالا عرفا، و الشرعية مثل كونه مما يملك شرعا، دون ما لا يملك شرعا كالخمر و الخنزير.

فنسب إلى العلامة و المحقق عدم جريان أصالة الصحة إذا لم تحرز قابلية الفاعل و المورد؛ بدعوى أنّ الحمل على الصحة إنّما هو فيما إذا شك فى الصحة الفعلية بعد إحراز الصحة التأهليّة.

و ذهب الشيخ الأعظم الانصارى إلى جريانها حينئذ؛ بدعوى قيام السيرة على جريان هذه القاعدة مع الشك فى قابلية الفاعل و المورد. كما لو شك فى صحة معاملة لأجل الشك فى أنّ البائع مالك أو غاصب، فانّ السيرة جارية حينئذ على أصالة الصحة و ترتيب آثار العاملة الصحيحة.

و لكن الأقوى ما ذهب إليه العلامة و المحقق، من اعتبار إحراز قابلية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۵۹

الفاعل و المورد فى جريان أصالة الصحة ما لم تجر قاعدة اليد، و إلّا فلا تصل النوبة إلى أصالة الصحة.

و ذلك لأنّ عمدة دليل هذه القاعدة- و هى السيرة- يشكل إحرازها عند الشك فى قابلية الفاعل و المورد. حيث إنّا نرى فى سيرة أهل العرف؛ أنّه إذا باع زيد دار عمرو- مثلا- مع اعترافه بأنه ملكه، و شكّ فى أنه وكيله، لا يقدمون على شراء الدار منه، و كذا لو طلّق زيد زوجة عمرو مع الشك فى أنه وكيله، فلا يرتّب المتشرعة أثرا على طلاقه، و لا أقلّ من الشك فى جريان السيرة على ترتيب آثار الفعل الصحيح عند الشك فى قابلية الفاعل.

و من هنا يشكل دعوى جريان أصالة الصحة فى سيرة المتشرعة عند الشك فى بلوغ المتعاملين، أو فى عقلهما أو رشدهما، و كذا عند الشك فى قابلية المورد عرفا، كما لو شكّ فى أنّ المبيع هل له مالية عند أهل العرف أم لا؟ فلم يعلم ترتيب آثار البيع الصحيح حينئذ على مثل هذه المعاملة فى سيرة العقلاء، بل ربما يرجع الشك فى قابلية المورد إلى الشك فى أصل عنوان العمل.

و على أىّ حال فالسيرة لا بد من إحرازها، و هو مشكل فى المقام، فإنها دليل لبّى يؤخذ بالقدر المتيقن من مستقرّها.

و أما ترتيب آثار المعاملة الصحيحة عند الشك فى كون البائع مالكا أو غاصبا، أو ما إذا كان منشأ الشك فى صحة الشك فى قابلية المورد شرعا، كما لو شكّ فى صحة معاملة لأجل الشك فى كون المبيع مما يملك شرعا أو مما لا يملك لاحتمال كونه لحم الخنزير، فانما يكون لأجل قاعدة اليد؛ حيث لو لا أمارية اليد لما قام للمسلمين سوق، كما ورد فى النص، و سيأتى توضيح ذلك فى تحقيق قاعدة اليد، و ليس ترتيب آثار الصحة لأجل جريان

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۶۰

قاعدة الصحة فى مفروض الكلام؛ لأنّها إنّما تجرى إذا لم تكن أمارة، و إلّا لا تصل النوبة إلى هذه القاعدة؛ حيث أخذ فى موضوعها الشك فى الصحة.

مدرك هذه القاعدة

اشارة

قد استدل لهذه القاعدة بوجوه.

الأوّل: الإجماع المحصّل

من تتبع فتاوی الفقهاء.

و فیه أولا: أنّ تحصیل الاجماع فی جمیع الموارد مشکل؛ نظرا إلی توقف تحصیله علی إحراز استنادهم إلی هذه القاعدهٔ فی ترتیب أثر الصحیح علی ما شک فی صحته فی جمیع الأبواب حتی المعاملات. و إثبات ذلک مشکل جدّا، لما عرفت من ابتناء ذلک غالبا فی المعاملات علی قاعدتی الید و السوق.

و ثانیا: علی فرض إحراز ذلک لا- قیمهٔ لهذا الاجماع لاحتمال استنادهم فی الاتفاق علی ذلک إلی بعض الوجوه الآتیهٔ، بل من المظنون قویا، فهو مدرکی، لا تعبّدی کاشف عن رأی المعصوم علیه السّلام.

الثانی: ما استدل به من الکتاب

. فمن ذلک قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ». «۱»

وجه الدلالهٔ ظهوره فی أنّ ظنّ السوء بالأخ المؤمن إثم و حرام. و لازم ذلک وجوب حمل أفعاله و أقواله علی الصحهٔ، کما استدل بهذا التقریب السید میر عبد الفتاح. «۲»

و فیه: أنّ بطلان العمل لا یلازم المعصیهٔ؛ لأنه ناشئ من الخطأ

---

(۱) سورهٔ الحجرات: الآیهٔ ۱۲.

(۲) العناوین: ج ۲، ص ۵۴۵.

و الاشتباه أو الجهل بالحکم، فعدم حمل فعل المسلم علی الصحهٔ لا یستلزم ظن السوء فی حقّه، فلیس هذا هو المقصود من الآیهٔ، بل ظاهرها هو حمل فعل المسلم علی الجائز الحلال و المشروع المباح و النهی عن الظنّ بارتکاب المعصیهٔ و القبیح فی حقه ما دام یحتمل المباح و المشروع.

و هذا المعنی خارج عن محل الکلام، و لیس هو المقصود من أصالهٔ الصحهٔ فی کلمات الفقهاء، کما سبق بیان ذلک فی تحریر مفاد القاعدهٔ.

و منه: قوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناء علی عدم اختصاص الخطاب بالمتعاقدین و شموله لجمیع المکلّفین، فیکون الجمیع مأمورین بالوفاء، بمعنی ترتیب آثار الصحهٔ علی العقد الواقع من المتعاملین.

و ردّ ذلک أولا- بأنّ الخطاب فی الآیهٔ إلی خصوص المتعاقدین، و أما صیغهٔ الجمع «أوفوا» فهی علی سبیل الانحلال شامل لآحاد المتعاقدین، فلا تشمل هذه الآیهٔ جمیع المکلّفین حتی تصلح للدلیلیهٔ علی حمل غیر المتعاقدین فعلهما علی الصحهٔ.

و ثانیا: بأنه علی فرض عمومیهٔ الآیهٔ لغیر المتعاقدین فانما هی تختص بالعقود و لا تشمل الایقاعات. و علی فرض شمولها للإیقاعات- بناء علی کون المراد بالعقود المعنی اللغوی، لا- الاصطلاحی المقابل للإیقاعات- تختص بالمعاملات، فیکون مدلولها أخصّ من المطلوب إذ الکلام فی اعتبار أصالهٔ الصحهٔ فی جمیع الموارد حتی العبادات.

و ثالثا: بأنّ الشبههٔ فی موارد جریان أصالهٔ الصحهٔ مصداقیهٔ؛ إذ هی من الاصول المجعولهٔ فی الشبهات الموضوعیهٔ، دون الحکمیهٔ. بمعنی أنّ العمل الصادر من المکلّف هل هو واجد لتمام الأجزاء و الشرائط و فاقد للموانع أم لا؟

و قد ثبت فی الاصول عدم جواز الرجوع إلی العام فی الشبهات المصداقیة.

الثالث: عموم التعلیل الوارد فی قاعدة الید فی صحیح حفص بن غیاث

بقوله علیه السّلام: «لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق» فانه یشمل بعمومه مجری أصالة الصحة؛ حیث إنّه لو لا جریانها و اعتبارها فی مواردها لما قام سوق للمسلمین.

و فیه أولا: أنّ مجری هذه القاعدة یختص بصورة الشک فی الصحة و هی موضوعها، و الحال أنّ الید أمارة و طریق إلی الواقع کسائر الأمارات و تعتبر فی مطلق موارد الجهل بالواقع، اللهم إلّا أن یقال بابتناء أصالة الصحة علی سیرة العقلاء المستقرّة فی مطلق الجهل بحال الغیر. و لکنه غیر معلوم فإنّ المتیقن من مستقرّها هو صورة الشک فی صحة فعل الغیر.

و ثانیا إنّ قاعدة الید تختصّ بالمعاملات، و الحال أنّ المطلوب فی المقام إثبات اعتبار أصالة الصحة فی مطلق الموارد، حتی العبادات.

الرابع: سیرة المتشرعة؛

اشارة

حیث إنّها قد استقرّت منهم علی ترتیب آثار الصحة علی فعل المسلم عند الشک فی صحته فی جمیع الموارد، بلا فرق بین العبادات و المعاملات، و لا بین العقود و الایقاعات. و لا ریب فی اتصال هذه السیرة بزمان الشارع؛ حیث لم یسمع خلاف ذلک من أصحاب النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمة، بل ورد عنهم علیهم السّلام ما یدل علی ارتضائه بذلک و إمضائه لهذه القاعدة، کما یجد المتتبع ما یدل علی ذلک من النصوص.

بل ربما یقال- کما عن الامام الراحل قدّس سرّه «۱» - بعدم اختصاص هذه السیرة بالمتشرعة، بل استقرّت بین العقلاء؛ نظرا إلی أنّ للمسلمین لم یکن طریقة

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۲۰.

خاصّة کاشفة عن إبداع هذا الأصل من قبل الشارع، بل الضرورة قاضیة باستقرارها بین العقلاء قبل الإسلام من بدء تمدّن البشر، و إنّ الإسلام قد جاء فی عصر کانت أصالة الصحة- کقاعدة الید و العمل بخبر الثقة- معمولة بین الناس. فان المسلمین کانوا یعملون بها من غیر انتظار صدور حکم فی ذلک من جانب الشارع، و الآن یحمل المسلمون أعمال سایر الملل علی الصحیح و إنهم أیضا یحملون أفعال المسلمین علی الصحیح فی جمیع الامور. و هذا یکشف أنّ عمدة دلیل اعتبار أصالة الصحة هی سیرة العقلاء.

و لم یردع عنها الشارع، بل وردت روایات تدل علی امضائها.

النصوص الإمضائیة

فمن هذه الروایات ما ورد فی أبواب تجهیز الموتی؛ لدلالتها علی اکتفاء المسلمین من لدن صدر الإسلام علی فعل الغیر فی غسل موتاهم و کفنهم و سایر تجهیزاتهم، فکانوا یصلّون علیهم من غیر تفتیشهم عن صحة أفعالهم و لم یکن ذلک إلّا لبنائهم علی صحة

فعل الغير.

و منها: ما دلّ على جعل القاضى و الحاكم و إمام الجماعة و الوصى و القيّم، و ما دل على اعتبار شهادة الشاهد فى المحكمة، مع كونهم فى معرض العثور و الزلّة، فليس ذلك إلّا لحمل أفعالهم على الصحيح.

و منها، ما دلّ على مشروعية التوكيل و الاستنابة فى المعاملات، بل و بعض العبادات، كالحج و صلاة الميت، مع عدم صونهم من العثور و الخطأ، فلا يحرز صحة أعمالهم إلّا تعبّدا بأصالة الصحة.

إلى غير ذلك من الموارد. فإنّ النصوص الواردة فى هذه الموارد تدلّ

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۶۴

على ابتناء مشروعية ترتيب آثار الصحة على فعل الغير فى العبادات و المعاملات على هذه القاعدة و هى تصلح لإمضاء سيرة العقلاء.

و لا فرق فى بناء العقلاء بين مضىّ زمان صدور الفعل من الغير و حال اشتغاله به و صدوره منه فى المستقبل.

الخامس: توقف حفظ نظام المعاش، بل الحياة على جريان هذه القاعدة

؛ إذ لو لا البناء على صحة فعل الغير عند الشك للزم عدم الإقدام على أثر المعاملات و عدم اعتماد أحد على أحد فى شىء من أمور العيش و المعاشرات؛ و للزم العسر و الحرج الشديدان فى حد الاخلال بامرار المعاش؛ لعدم إمكان تحصيل العلم بصحة فعل الغير فى غالب الموارد و لا قيام البينة، بل للزم عدم إمكان فصل الخصومات و القضاء بين الناس.

و لا ريب أنّ ذلك ينجرّ إلى الهرج و المرج و سلب الأمنية عن المجتمع و تعطيل اقتصادهم و فساد معاشهم، و بالمآل يوجب الاختلال فى نظام حياتهم.

و فيه: أنّه مع جريان قاعدة اليد و السوق فى المعاملات لا يتوقف حفظ نظام المعاش على جريان أصالة الصحة.

السادس: ظاهر حال الفاعل العاقل المختار الملتفت

، مطابقة عمله مع اعتقاده بمقتضى الفطرة و الغريزة التى خلق عليها الانسان و هو مجبول عليها. و ظاهر حال الانسان مأخوذ و حجّة فى سيرة العقلاء و كذا ظاهر حال المسلم فى سير المتشرعة.

و لكن هذا الدليل إنما يثبت الصحة عند العامل.

و هذا الدليل غير السيرة؛ لأنّها جريان عملى، و لكن هذا الدليل ناظر إلى ظاهر حال كلّ شخص بمقتضى الفطرة و بما أنّه إنسان عاقل مختار ملتفت.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۶۵

هل هى من الأمارات أو الاصول؟

لا ريب فى أنّ أصالة الصحة من الاصول، لا الأمارات.

و الوجه فيه واضح؛ نظرا إلى أخذ الشك فى موضوعها. فانّ عمدة دليل هذه القاعدة- و هى السيرة- إنّما استقرّت على جريان هذا الأصل عند الشك فى صحة فعل الغير؛ حيث لا معنى للحمل على الصحة و لا البناء عليها، إلّا إذا شك فيها. و كذا بالنسبة إلى ساير أدلة هذه القاعدة، حتى ظاهر حال الفاعل العاقل الملتفت. فعند الشك فى صحة فعل الغير لاحتمال البطلان بأىّ سبب، يؤخذ بظاهر حاله و يدفع به احتمال البطلان و يبنى على صحة عمله.

و أما مشروعية جعل القاضى و التوكيل، فهى ثابتة بأدلّتها اللفظية، لا بأصالة الصحة. و أما الاكتفاء بغسل الموتى و كفنهم الصادر من المؤمنين فلعدم تحقق الشك فى صحة فعلهم، لا لأصالة الصحة. نعم لو شك فى صحة فعلهم تجرى أصالة الصحة.

فلا يصغى إلى مقالة من قال بأنّ أصالة الصحة من الأمارات؛ لأنّ الأمارة لم يؤخذ فى موضوعها الشك، بل جعلت حجة فى مطلق الجهل بالواقع. حيث إنّ من الواضح أنّه ما لم يشك فى الصحة لا معنى للحمل و البناء عليها، كما هو المرتكز من سيرة العقلاء.

أصالة الصحة من الاصول التنزيلية

وقع الكلام فى أنّ أصالة الصحة هل تكون أصلا تنزيليا أو غير تنزيلى.

مقتضى التحقيق أنّها من الاصول التنزيلية؛ إذ مفادها حسب مقتضى أدلّتها تنزيل فعل الغير منزلة الواقع و لو فى اعتقاد العامل. و عليه فأصالة الصحة من الاصول التنزيلية المحرزة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۶۶

و أما مجرد الكاشفية الناقصة الثابتة لظاهر حال المسلم، بل أيّ فاعل عاقل ملتفت، فلا يوجب كون ظاهر حال المسلم أمارة على صحة فعله.

و ذلك لأنّ ظاهر حال المسلم إنّما يؤخذ به فى سيرة المتشرعة عند الشك فى صحة فعله و إنّ المعيار فى الأصل أخذ الشك فى موضوعه، كما أن فى الاستصحاب تكون للحالة السابقة كاشفية ناقصة و مع ذلك يكون من الاصول و لم يقل أحد بأماريتها.

و لا- يخفى أنّ هذه القاعدة ليست من قبيل الحكم؛ لأنّ البناء على صحة فعل الغير و حمله على الصحة، فعل الشخص الحامل عند الشك. كما أنّ الاستصحاب هو البناء على ما كان ثابتا فى السابق، و ليس نفسه حكما من أحكام العقل و الشرع، بل بناء عملى استقرّت عليه سيرة العقلاء و أمضاها الشارع.

مثبتات هذه القاعدة

قد يتوهم أنّ حجية أصالة الصحة بالنسبة إلى لوازمها العقلية و العادية منوطة بكونها من الأمارات؛ نظرا إلى حجية الأمارات فى مثبتاتها دون الاصول.

و من هنا وقع الكلام فى حجية مثبتات الأمارات.

فقال بعض الأعلام «۱» بعدم حجية الأمارات فى مثبتاتها كالأصول، و عدم الفرق بينهما من هذه الناحية، إلّا فى الإخبار؛ نظرا إلى قيام سيرة العقلاء فيه على الأخذ بلوازم الخبر. و وجّه ذلك بأنّ دليل اعتبار الأمارات الوارد من جانب الشارع إنما جعلها حجة تعبدية؛ لما لها من الكاشفية

---

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۱۵۵ و ص ۳۳۳- ۳۳۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۶۷

الناقصة عن الواقع وجدانا، فتمّمها دليل اعتبارها تعبدا، لا وجدانا حتى تكون حجة فى مثبتاتها.

و إنّما الحجة هى مثبتات المعلوم بالوجدان، لا بالتعبد. و ذلك أنّه يحصل من العلم بالملزوم العلم بلازمه وجدانا، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما.

ففى الحقيقة يترتب العلم باللازم من العلم بالملازمة و العلم بالملزوم معا، لا خصوص العلم بالملزوم.

و استشهد لذلك بما قال علماء المنطق؛ من أنّ العلم بالنتيجة يحصل من العلم بالصغرى و الكبرى معا. و مرجعه إلى توقف العلم

باللازم على ضمّ العلم بالملازمة إلى العلم بالملزوم وجدانا. و هذا بخلاف العلم التعبدى المجعول من قبل الشارع، حيث لا ملازمة عقلية بين المعلوم التعبّدى و بين لوازمه العقلية و العادية؛ نظرا إلى اختصاصها بالملزوم المعلوم وجدانا، فلا يلزم من المعلوم التعبدى العلم باللازم وجدانا، بل العلم التعبدى فى هذه الجهة تابع لنطاق الدليل الشرعى الظاهر فى حجية الأمارة فى خصوص ما قامت عليه، دون لازمه العقلى و العادى.

و لكنّك عرفت من خلال هذا البيان أنّ كلام هذا العلم إنما يصح فى أمارات ثبت اعتبارها بدليل خاص شرعى تعبدا، لا فى الأمارات العقلائية التى استقرّ بناء العقلاء على العمل بها. و لا فى الامارات التى ثبتت حجيتها بدليل لفظى من الكتاب أو السّنة.

و ذلك لأنّ العقلاء يأخذون بلوازم ما يرونه حجّة كاشفة عن الواقع.

و من هنا لو قلنا بأمارية هذه القاعدة و بنينا على أنّ أصالة الصحة لم يؤخذ الشك فى موضوعها عند العقلاء لا مناص من القول بالأخذ بلوازمها كما أنّ

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۶۸

الأمر كذلك فى حجية خبر الثقة، بناء على اعتباره ببناء العقلاء. كما أنّ ما ثبت اعتباره بدليل لفظى من الأمارات لا إشكال فى حجية لوازمها؛ نظرا إلى حجية ظاهر الدليل اللفظى بما له من النطاق و الاطلاق و الاطلاق الشامل للّوازم التى داخلة فى نطاق ظهور الدليل اللفظى.

فالحق فى المقام أن يفصّل بين الأمارات العقلائية التى أمضى الشارع اعتبارها و بين الأمارات التعبدية التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدّس سرّه و فصّل بذلك فى المقام. «۱» كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التعبدية و بين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظى.

و تحرير كلامه قدّس سرّه: أنّ الامارات العقلائية التى أمضاها الشارع، لم تستقرّ سيرة العقلاء على العمل بها، إلّا لأجل كشفها عن الواقع وجدانا لا للتعبّد بها.

و ذلك لأنّ فى هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبة من الوثوق و الظن بالواقع وجدانا و هى توجب الظن الوجدانى بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها و هذا بخلاف الأمارات التعبّدية التأسيسية التى لا توجب الظن الوجدانى بمؤداها، فضلا عن لوازمها العقلية و العادية، كالإجماع و نحوه.

و الحاصل: أنّ مثبتات الأمارات العقلائية و الامضائية و التى ثبت اعتبارها بالدليل اللفظى حجة بخلاف الأمارات التعبدية.

و ذلك لأنّ فى الأمارات العقلائية، لمّا جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أنّها طرق إلى الواقع وجدانا، فلذا يأخذون بلوازمها العادية و العقلية، فجرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. و أما الأمارات الثابتة بالأدلة

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۸۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۶۹

اللفظية فلدخول اللوازم العادية و العقلية فى نطاق اطلاقها بحسب المتفاهم العرفى، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السّلام «صدّق العادل». و لا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها و بين المعلوم بالتعبد بل على المتفاهم العرفى من الخطاب. و هذا بخلاف الأمارات التعبّدية المحضة المحضة كالإجماع.

و لا فرق فى هذه الجهة بين الاصول و بين هذا النوع من الأمارات؛ (أعنى بها التعبدية المحضة كالإجماع)؛ إذ الاصول و إن كانت عقلائية، إلّا أنّه أخذ الشك فى موضوعها. فان بناء العقلاء و سيرتهم قد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع و الشك فيه، و هذا بخلاف الأمارات العقلائية، فانّ بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنّهم يرونها طريقا إلى الواقع.

و إنّ نطاق حجية الاصول العقلائية لمّا يدور سعة و ضيقا مدار كيفية استقرار سيرة العقلاء، و إنّها لم تستقرّ فى المقام إلّا على معاملة الصحة مع نفس العمل الصادر من الفاعل، فلذا لا تترتّب عليه الآثار و اللوازم العقلية و العادية، بل و حتى اللوازم الشرعية؛ نظرا إلى عدم استقرار سيرة من العقلاء على ترتيبها.

و إنّما تترتب الآثار الشرعية لأجل وقوع قاعدة كلية شرعية موضوع كبرى شرعية أخرى، كما هو الوجه فى ترتيب الآثار الشرعية على الاصول العملية، دون آثارها العقلية و العادية.

فان فى المقام لا تثبت بأصالة الصحة فى الطلاق- مثلا- إلّا صحة الطلاق، و لكن إذا صحّ الطلاق يندرج مورد الأصل تحت كبرى عدة الطلاق المستفاد من قوله تعالى: «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ» و هكذا ساير الكبريات الشرعية المترتبة عليها.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۷۰

و الحاصل: أنّ مقتضى التحقيق هو التفصيل فى حجية لوازم أصالة الصحة بين الآثار العقلية و العادية و بين الآثار الشرعية، فهى حجة فى الثانية، دون الاولى، كما هو شأن ساير الاصول العقلائية. و قد اتضح لك من خلال ما بيّناه أنّ هذا التفصيل ليس لأجل كون هذه القاعدة من الأمارات، بل لأنّها من الاصول.

مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها

إنّ موارد جريان هذه القاعدة لا تحصى، و هى منبثّة فى خلال مختلف أبواب الفقه و شتّى مسائلها، مما تتطرّق إليه الصحة و الفساد.

و نكتفى هاهنا بذكر نماذج من مجازيها الاختلافية التى وقع الكلام فيها بين الأعلام.

فمن هذه الموارد ما جاء فى كلام الشيخ و ناقش فى ترتّب لوازم أصالة الصحة فيها. و هذه الموارد ثلاثة.

أحدها: ما إذا شكّ فى أنّ الشراء الصادر من الغير هل وقع على عين من أعيان تركة الميت، أو ما لا يملك كالخمر و الخنزير؟

فقال الشيخ إنّه لا ـ يحكم بخروج تلك العين من التركة أو بكونها مما يملك بأصالة الصحة البيع؛ نظرا إلى كون ذلك من لوازمها العادية، بل المحكّم هو استصحاب بقاء تركة الميت على ملكه.

و قال بعض الأعلام: إنّ الحكم بعدم خروج تلك العين من التركة فى المقام لا يكون لأجل عدم حجية مثبتات أصالة الصحة، بل إنما هو لعدم جريانها؛ لأجل عدم إحراز قابلية المورد.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۷۱

و يرد على هذا العلم ما قلناه فى البحث السابق، من كفاية إحراز القابلية العرفيّة للمورد فى جريان أصالة الصحة و حجيتها؛ نظرا إلى جريان سيرة المتشرعة. و لا ريب فى قابلية تركة الميت و الخمر و الخنزير للبيع و الشراء فى عرف العقلاء، و إنّما الشك فى قابليتها الشرعية. و سيرة المتشرعة جارية على أصالة الصحة عند الشك فى قابلية المورد شرعا؛ نظرا إلى رجوعه فى الحقيقة إلى الشك فى تحقق بعض شرائط صحة العمل. بل تجرى قاعدة اليد حينئذ، كما تجرى عند احتمال كون المبيع مغصوبا أو سرقة؛ نظرا إلى عدم الفرق بين الموارد من جهة الشك فى قابليتها شرعا.

ثانيها: ما إذا اختلف الموجر و المستأجر. فقال الموجر: آجرتك الدار كلّ شهر بكذا. و قال المستأجر: آجرتنى سنة بكذا. فوقع الكلام فى تقديم قول أيّهما. فربما يقال بتقديم قول المستأجر بدليل أصالة الصحة و ذلك للعلم بوقوع الاجارة على ما يدعيه المستأجر؛ نظرا إلى فساد الاجارة على النحو الذى يدّعيه الموجر.

و قد اشكل العلامة فى تقديم قول المستأجر و وجّه ذلك بأن كون منافع الدار للمستأجر فى هذه السنة لازم عقلى لأصالة الصحة و انها ليست بحجة فى لوازمها العقلى، فاستشهد الشيخ الأعظم بكلام العلامة فى المقام.

و لمّا تبتنى دعوى العلامة على القول بفساد الاجارة على النحو الذى يدعيه الموجر، فينبغى التكلّم أولا: فى صحة الاجارة فيما إذا قال

الموجر:

آجرتک الدار کلّ شهر بدرهم. و ثانیا: فی حکم الاختلاف المزبور.

أما صحة الاجارة بالصیغة المزبورة فالمشهور فساد الاجارة؛ نظرا إلی عدم تعیین المدّة بذلک. و هو الظاهر: لما سیأتی بیانه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۲

و قد ذهب بعض إلی صحتها بالنسبة إلی الشهر الأوّل و فسادها بالنسبة إلی سایر الشهور.

أما فسادها فی سایر الشهر فلعدم تعیین المدّة، مضافا إلی اختلاف الشهور کثیرا فی الاجرة، خصوصا بالنسبة إلی الفصول و لا سیّما فی الأماکن المتبرّکة للزائرین.

أما صحتها بالنسبة إلی الشهر الأوّل فلانحلال کل عقد لبّا إلی عقود متعددة بتعدّد المتعلّق. فقوله: آجرتک الدار کل شهر بدرهم، ینحلّ إلی إجارات متعددة بحسب الشهور. و هذا من قبیل التبعض فی الصفقة ببیع ما یملک و لا یملک معا، و مالین أحدهما للبائع و الآخر للغیر و لم یمضه. فکیف هناک ینحلّ العقد إلی عقدین، أحدهما صحیح و الآخر باطل؟ فکذلک فی المقام تصح الاجارة فی الشهر الأوّل دون غیره من الشهور.

و فیه: أنه لا تتعیّن مدّة الاجارة بهذه الصیغة؛ لکلّیتها، إذ الاجرة جعلت حینئذ بازاء طبیعی الشهر من دون تعیین أمد الاجارة، و إنّما الدخیل فی صحة الاجارة هو تعیین مدّة الاجارة مبدء و أمدا.

و ذلک لدلالة صحیح أبی الربیع الشامی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«سألته عن أرض یرید رجل أن یتقبّلها فأی وجوه القبالة أحلّ؟ قال علیه السّلام: یتقبّل الأرض من أربابها بشیء معلوم إلی سنین مسمّاة فیعمر و یؤدّی الخراج» «۱»

نعم لو قال مثلا: «آجرتک شهرا بدرهم فان زادت فبحسابه تصح فی خصوص الشهر الأوّل لتعیین المبدأ و المنتهی.

و أما الاجمال لو کان موجبا للتعیین فلا بد من صحة الاجارة فی

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۳، ص ۲۱۴، ب ۱۸ من المزارعة و المساقاة، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۳

غیر الشهر الأوّل أیضا فلا وجه للتفصیل بین الشهر الأوّل و غیره، کما فی کلام هذا العلم. «۱»

أما حکم الاختلاف فالأقوی عدم تقدیم قول المستأجر؛ لأنّ مجری الایجاب- و هو الموجر- یعترف باجرائه صیغة الایجاب علی نحو نعلم بطلانه، و أصالة الصحة انما تجری فیما إذا لم یعترف الفاعل ببطلان فعله.

و أمّا لو اتفق الموجر و المستأجر علی صحة النحو الذی أجراه الموجر لا یقع جریان اصالة الصحة فی المقام؛ حیث إنّ جریانها لا یثبت شیئا من الدعویین لملائمتهما مع الصحة، و علیه فلا مناص حینئذ من الرجوع إلی موازین القضاء، و لمّا کان الموجر هو المنکر بلحاظ کون إنشاء الصیغة و ایجاب الاجارة فعله و یدّعی علیه المستأجر، فعلی فرض عدم إقامة البینة من جانب المستأجر یتعین علی الموجر الحلف و مع نکوله عن الیمین یتحالفان و یحکم القاضی باجرة المثل.

ثالثها: ما إذا اختلف الموجر و المستأجر فی تعیین المدّة أو الاجرة فادعی المستأجر التعیین و أنکره الموجر، فهل یقدم قول المستأجر لأصالة الصحة؛ نظرا إلی أخذ تعیین المدّة و الاجرة فی صحة الاجارة؟

فأشکل الشیخ الأنصاری علی تقدیم قول المستأجر فی المقام؛

لعدم حجیة مثبتات أصالة الصحة؛ حیث إنّ الحکم بالتعیین من لوازم الصحة، و حکم بتقدیم قوله ما لم یتضمّن دعوی ما هو خارج عن نطاق أصالة الصحة، و نقله عن جامع المقاصد. و ذلک بأن یدّعی الاجرة بأقلّ اجرة المثل حیث إنّه یدعی حینئذ فی الحقیقة شیئا

زائدا عن مقتضی

(۱) و هو السید الخوئی فی مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۳۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۴

الصحة علی الموجر و لا تثبته أصالة الصحة.

و ردّه المحقق النائینی بأن ضمان اجرة المثل ثابت علی أیّ حال سواء صحّت الاجارة أم فسدت. أما علی فرض صحتها فواضح، و أما علی فرض فسادها فلقاعدة ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده.

و أجاب عنه بعض الأعلام «۱» بأنّ ما قال به المحقق المزبور انّما یتمّ إذا کان الاختلاف بعد انقضاء مدّة الاجارة، و أما اذا کان فی أثنائها فتثمر أصالة الصحة فی ترتب آثار العقد الصحیح حینئذ، کعدم جواز مطالبة العین للموجر و جواز الانتفاع منها للمستأجر.

و مقتضی التحقیق عدم جریان أصالة الصحة.

و ذلک لا لعدم حجیتها فی مثبتاتها و لوازمها؛ حیث إنّ تعیین المدّة و الاجرة من شرائط الصحة لا من اللوازم. بل إنّما هی لا تجری فی المقام لفرض إعلام الفاعل- و هو مجری الصیغة- کیفیة فعله؛ حیث یعترف باجراء الصیغة بلا تعیین المدّة و الاجرة. و إنّ أصالة الصحة إنّما تجری فیما إذا لم یعترف الفاعل بفساد فعله. فلا مناص فی مثل المقام من العمل بموازین القضاء. و لو لم ترتفع المخاصمة بذلک فلا مناص من الحکم بالفسخ و ضمان اجرة المثل.

و منها: ما إذا مات الوصی بعد قبضه اجرة الاستیجار للحج، فشک فی أنه هل صرفها فی مورد الاجارة أم لا؟

و قد فصّل فی العروة «۲» بینما لو کان المال الموصی به موجودا عند

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۳۷.

(۲) العروة الوثقی: المسألة السادسة عشر من الوصیة بالحج.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۵

الوصی و بینما لو لم یکن موجودا عنده.

فحکم علی الأوّل بالضمان و عدم وقوع الاستیجار، و إن احتمل العمل الاستیجاری بمال آخر لشخصه. و وجّه ذلک بأصالة بقاء ذلک المال فی ملک المیت.

و أفتی علی الثانی بصحة الاجارة إذا کانت تلک المدة المتخلّلة بین موت المیت و موت الوصی قابلة للاستیجار، و کان الواجب فوریا أو مضیّقا. و وجّه ذلک بأصالة صحة تصرّفه فی المال؛ لأنّ عدم بقائه عنده دلیل علی تصرّفه فیحکم بصحته. و مقتضاه إتیانه بالاستیجار صحیحا.

و فیه أولا: أنّ صدور عمل الاستیجار مشکوک فیه. و إنّ أصالة صحة التصرف فی المال لا تثبت أصل تحقق الاستیجار. و ذلک لأنّ تحقق العمل الاستیجاری من اللوازم العادیة للتصرّف الصحیح فی المال.

و ثانیا: إنّ جریانها فرع إحراز صدور الاستیجار من الوصی، لما سبق من اعتبار عدم إحراز أصل الاستیجار.

و منها: ما إذا شک فی القبض فی المجلس فی بیع الصرف. فقد یقال: إنّ البناء علی صحة العقد حینئذ لا یثبت وقوع القبض فی المجلس، الذی هو شرط صحة المعاملة و وقوع النقل و الانتقال شرعا.

و فیه: أنّه بعد إحراز عنوان المعاملة و تحققه فی نظر العرف تجری أصالة الصحة، و کان الشک فی صحة العقد لاحتمال فقدان ما هو شرط فی صحته شرعا، کالقبض فی المجلس فی بیع الصرف و لا شک أنّ القبض فی المجلس تعبّدا و یحکم بصحة المعاملة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۶

و منها: ما ذکره الشیخ فی الفرائد «۱» و المحقق الخراسانی فی الحاشیة. «۲»

و هو أنه لو علم بصدور بیع العین المرهونة من المالک الراهن، و أیضا برجوع المرتهن عن إذنه، و لکن شک فی المتقدّم منهما، فلو کان الرجوع متأخرا عن البیع صح البیع، و لو کان متقدما علیه یبطل البیع. فهل تجری هاهنا أصالة الصحة فی البیع أم لا؟

مقتضی التحقیق: أنّه لا- مجال لأصالة الصحة فی المقام؛ نظرا إلی استصحاب الاذن المعلوم صدوره قبل البیع. و ذلک لأنّ الشک حسب الفرض إنما هو فی المتقدّم من الرجوع و البیع، و إنّ أصالة عدم تقدّم کل واحد منهما یتساقطان بالتعارض و یحکم ببقاء الاذن الثابت سابقا بالاستصحاب، و یثبت بذلک صدور البیع عن إذن المرتهن. فلا تصل النوبة إلی أصالة الصحة.

هذه نبذة من موارد الاختلاف فی جریان أصالة الصحة. و أما مواردها الاتفاقیة فکثیرة، بل من تتبع فی الفقه یجد المسائل یجد المسائل الفقهیة فی مختلف أبواب مشحونة من مجاری هذه القاعدة و هی کل فعل صدر من الغیر و تطرّق فیه الصحة و الفساد، و شک فی صحته.

و أما الاعتقادات فلا- ریب فی عدم کونها مجری هذا الأصل؛ لوضوح أنّ موضوع هذه القاعدة فعل الغیر و لیست الاعتقادات من الأفعال، کما أنّ جریانها فی الاعتقادات خلاف ما هو المرتکز من سیرة العقلاء.

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۲، ص ۷۲۶.

(۲) حاشیة الفرائد: ج ۴، ص ۶۶۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۷

حال هذه القاعدة مع معارضة سایر الأدلة

یقع الکلام تارة: فی حال هذه القاعدة مع معارضة الأمارات، و أخری:

فی حالها مع سایر الاصول.

أما حالها مع الأمارات فلا ریب فی تقدّم الأمارات علیها؛ لأنّها أصل و اخذ فی موضوعها الشک. و إنّ الشک یرتفع بقیام الأمارة، فهی واردة علی أصالة الصحة، کورود سایر الأمارات علی الاصول.

و أما حالها مع الاستصحاب عند المعارضة. فلا إشکال فی تقدم أصالة الصحة علی الاستصحاب الحکمی.

و ذلک لقیام السیرة و لزوم اللغویة؛ إذ ما من مورد من مجاری أصالة الصحّة إلّا یجری فیه الاستصحاب الحکمی فلا کلام فی ذلک.

و إنّما الکلام فی تقدمها علی الاستصحاب الموضوعی.

و یستفاد من کلام بعض تقدّمها علی الاستصحاب الموضوعی، کما عن السید الامام الراحل.

و ذهب بعض إلی عکس ذلک، کالسید الخوئی.

و اختار ثالث إلی دوران ذلک مدار کونها من الأمارات و الاستصحاب من الأصول فتقدّم علیه، و لو کان الأمر بالعکس فیقدّم الاستصحاب، کما اختار ذلک المحقق النائینی.

و ینبغی تحریر کلام الأعلام فی المقام ثم بیان مقتضی التحقیق. أما السید الامام الراحل قدّس سرّه فحاصل کلامه:

أنّه لا إشکال فی تقدّم أصالة الصحة علی استصحاب الحکم، و کذا علی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۸

استصحاب الموضوع علی التحقیق؛ إذ تبتنی حجیتها علی بناء العقلاء، لا علی تأسیس الشارع.

و لاـ یصلح دلیل الاستصحاب- مثل قوله: «و لا تنقض الیقین بالشک» - لردع بنائهم؛ لأنّهم فی العمل بأصالة الصحة و ترتیب آثار الصحة علی عمل الغیر لا التفات لهم إلی الشک، بل یرتّبون آثار الصحة علی عمل الغیر عند مطلق الجهل. و حیث أخذ الشک فی موضوع دلیل الاستصحاب، و لیس مصب أصالة الصحة عند العقلاء فی مورد الشک، فلا یصلح دلیل الاستصحاب لردع سیرة العقلاء فی العمل بأصالة الصحة.

و لذا تری الأصحاب کانوا یعملون بهذا الأصل، مع إلقاء کبریات الاستصحاب إلیهم من أئمتهم علیهم السّلام، بل لم یخطر ببالهم کون تلک الکبریات مناقضة لأصالة الصحة: فلذا لم یسألوا عن ذلک. و هذا یکشف عن أنهم کانوا کسائر العقلاء یرون أصالة الصحة خارجة عن کبری نقض الیقین بالشک، فلم یروا بینها و بین الاستصحاب مساسا و لاـ تنافیا. و علیه فما قیل من حکومتها علی الاستصحاب أو تخصیص دلیله بها فی غیر محلّه. هذا محصل کلام السید الامام الراحل قدّس سرّه.

و فیه: أنّ عدم أخذ الشک فی موضوع أصالة الصحة و موردها فی سیرة العقلاء أوّل الکلام، بل الظاهر المرتکز فی الذهن من سیرتهم أنّهم یرتّبون آثار الصحة علی عمل الغیر عند الشک فی صحته؛ حیث لا معنی لحمل فعل الغیر علی الصحة و لا البناء علی صحته، إلّا بعد الشک و التردّد فیها، و لا أقلّ من عدم إحراز قیام السیرة علی أصالة الصحة بهذا النطاق الواسع.

فالتحقیق عدم الفرق بین أصالة الصحة و بین الاستصحاب من جهة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۷۹

أخذ الشک فی موضوعهما. و إنّما الفرق بینهما فی کون الشک فی مورد الاستصحاب مسبوقا بالحالة السابقة دون أصالة الصحة، و أنّ أصالة الصحة إنّما تجری فی عمل الغیر و لکن الاستصحاب یجری فی عمل الشاك نفسه أیضا، مع عدم اختصاصه بصحة الفعل و فساده، بل یجری فی الموضوعات الخارجیة و أحکامها و فی غیر الصحة من الأحکام.

و قد حکم بعض الأعلام «۱» بتقدّم الاستصحاب الموضوعی علی أصالة الصحة؛ نظرا إلی رجوع الشک فی موارد جریان الاستصحاب الموضوعی دائما إلی الشک فی قابلیة الفاعل أو المورد.

و حیث یشترط فی جریان أصالة الصحة إحراز قابلیة الفاعل و المورد فلاـ تجری أصالة الصحة فی نفسه مع قطع النظر عن جریان الاستصحاب، مثال ذلک ما لو شکّ فی صحة بیع لکون المبیع خمرا سابقا، و شکّ فی انقلابه خلّا حین البیع، أو شکّ فی صحة بیع للشک فی بلوغ أحد المتبایعین.

فقال هذا العلم: لا إشکال فی جریان الاستصحاب الموضوعی، و هو استصحاب عدم انقلاب الخمر خلّا، و استصحاب عدم کون من شکّ فی بلوغه بالغا فی المثال. و ذلک لا لحکومة الاستصحاب الموضوعی أو وروده علی الاستصحاب الحکمی، بل لأجل عدم المقتضی لجریان أصالة الصحة.

و السر فی ذلک عدم إحراز قیام سیرة العقلاء علی حمل فعل الغیر علی الصحة عند الشک فی قابلیة الفاعل أو المورد، و إلّا فلو جرت السیرة علی الحمل علی الصحة فلا مناص من تقدیم أصالة الصحة علی الاستصحاب؛

---

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۳۷- ۳۳۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۸۰

لأنّ تحقق السیرة یکون فی حکم النصّ المخصّص لدلیل الاستصحاب، بلا فرق بین کون الاستصحاب أو أصالة الصحة من الاصول أو من الأمارات.

بل حتی لو فرضنا کون أصالة الصحة من الأمارات و الاستصحاب من الاصول، فمع ذلک یقدّم الاستصحاب فی مفروض الکلام؛ إذ مع عدم إحراز قیام السیرة علی العمل بأصالة الصحة عند الشک فی قابلیة الفاعل أو المورد، لا أماریة لها حینئذ.

و بذلک أشکل علی أستاذه المحقق النائینی، حیث جعل المناط فی تقدیم کلّ من الاستصحاب أو أصالهٔ الصحهٔ کون أحدهما من الأمارات و الآخر من الاصول، فحکم بتقدّم الأمارهٔ علی الأصل، و أطال الکلام فی تقدیم أیهما علی الآخر علی القول بکون کلیهما من الاصول أو من الأمارات.

و فیه أولاـ: أنه لو رجع الشک فی مورد الاستصحاب الموضوعی إلی الشک فی قابلیهٔ الفاعل أو قابلیهٔ المورد عرفا صحّ کلام هذا العلم. أما لو رجع إلی الشک فی القابلیهٔ شرعا، فلا یصح.

و ذلک لما قلناه سابقا من عدم اشتراط إحراز قابلیهٔ المورد شرعا فی جریان أصالهٔ الصحهٔ، بل تجری حتی عند الشک فیها، کما لو شکّ فی کون المبیع مما یملک شرعا فتجری أصالهٔ الصحهٔ؛ لعدم رجوع الشک حینئذ إلی الشک فی تحقق أصل عنوان المعاملهٔ، بخلاف ما لو کان الشک فی القابلیهٔ العرفیهٔ.

و علیه فتجری أصالهٔ الصحهٔ أیضا حینئذ کالاستصحاب، و یقع التعارض بینهما، و تقدّم أصالهٔ الصحهٔ لجریان السیرهٔ علیها؛ نظرا إلی عدم سرایهٔ الشک إلی اصل عنوان المعاملهٔ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۸۱

و أما تقدیم الاستصحاب الموضوعی؛ لأنه أصل سببی و أصالهٔ الصحهٔ أصل مسبّبی، لا وجه له هنا. و ذلک لفرض عدم سرایهٔ الشک إلی أصل عنوان المعاملهٔ، و بعد إحراز تحققه بالوجدان، یقع الشک فی صحهٔ المعاملهٔ لاحتمال فقد شرط من شروطه فتجری أصالهٔ الصحهٔ، لما قلنا من جریان السیرهٔ.

نعم لو شک فی موضوع حکم- کما لو شک فی صدور الحدث من المصلی قبل الورود فی الصلاهٔ بعد ما توضّأ، فشکّ لذلک فی صحهٔ صلاته- قد یتوهم تقدم الاستصحاب؛ لأنه أصل سببی، أو شک فی انقلاب الخمر خلّا حین بیعه، فیقال بعدم جریان اصالهٔ الصحهٔ؛ لأنه أصل مسببی و الاستصحاب اصل سببی؛ حیث إنّ صحهٔ المعاملهٔ مسبّبهٔ عن انقلاب الخمر خلّا؛ لأنها عارضهٔ علی بیع ما یملک شرعا، و هو مسبّب عن انقلاب الخمر خلّا. و یرجع ذلک إلی حکومهٔ دلیل الاستصحاب علی أصالهٔ الصحهٔ حینئذ کحکومهٔ أیّ أصل سببیّ علی الأصل المسبّبی.

و لکنه غیر وجیه؛ نظرا إلی قیام السیرهٔ علی جریان أصالهٔ الصحهٔ مطلقا ما لم یرجع إلی الشک فی تحقق أصل العمل أو قابلیهٔ الفاعل.

و أما تقدم الأصل السببی علی الأصل المسببی فهو صحیح، لکن لا فی فعل الغیر؛ نظرا إلی قیام السیرهٔ علی جریان أصالهٔ الصحهٔ فیه، بل فی غیره کفعل نفس الشاک و عند الشک فی تحقق کل شیء ذی حکم أو أثر شرعی أو فی حکمه، سواء کان لفقدان شرط أو وجود مانع أو فی تحقق أصل الموضوع.

فمقتضی التحقیق فی هذه الموارد جریان أصالهٔ الصحهٔ. و هی ما إذا شک فی صحهٔ فعل الغیر لاحتمال فقدان شرط أو وجود مانع ما لم یرجع

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۸۲

إلی الشک فی تحقق أصل العمل أو إلی قابلیهٔ الفاعل أو المورد عرفا.

و ثانیا: لا نسلّم رجوع الشک فی موارد الاستصحاب الموضوعی دائما إلی الشک فی قابلیهٔ المورد أو الفاعل؛ لوضوح کون الشک کثیرا فی شرائط و قیود لیست من الأرکان المقوّمهٔ من العمل العبادی أو المعاملی فلا محالهٔ یقع التعارض حینئذ بین أصالهٔ الصحهٔ و الاستصحاب فی هذه الموارد.

فتقدّم أصالهٔ الصحهٔ فی جمیع الموارد، حتی ما إذا کان من قبیل المعارضهٔ بین الأصل السببی و المسبّبی.

و ذلک أولا: لجریان السیرهٔ؛ إلّا ما إذا کان الشک فی تحقق أصل عنوان المعاملهٔ أو فی مقوّماته.

و ثانیا: للزوم لغویهٔ دلیل تشریع أصالهٔ الصحهٔ؛ نظرا إلی جریان الاستصحاب فی أغلب موارد أصالهٔ الصحهٔ لو لا کلّها؛ إذ الشک فی

صحة أیّ عمل إنّما ینشأ دائما من احتمال فقدان شرط أو ایجاد مانع و جمیع ذلک مسبوق بالحالة السابقة لأنّها أمور حادثة.

مقتضی التحقیق: تقدّم أصالة الصحة علی استصحاب الحکم.

و ذلک لقیام السیرة علی حمل فعل الغیر علی الصحة مطلقا. و لو کانت مسبوقة بالعدم، قبل تحقق الفعل. هذا مع أنه لو لم تجر أصالة الصحة فی جمیع موارد الاستصحاب للزم اللغویة إذ ما من مورد من مجاری أصالة الصحة، إلّا و یجری فیه الاستصحاب، إما استصحاب العدم الأزلی أو استصحاب العدم النعتی.

و أما الاستصحاب الموضوعی فیفصّل فیه بین ما لو رجع الشک فی الموضوع إلی الشک فی قابلیة الفاعل أو المورد عرفا، فیقدّم الاستصحاب

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۸۳

حینئذ؛ نظرا إلی عدم جریان أصالة الصحة لقصور المقتضی، و بینما لو رجع الشک إلی الشک فی قابلیتهما شرعا، بأن کان الشک فی الشرائط و القیود غیر المقوّمة لعنوان العمل فتقدّم أصالة الصحة حینئذ، و إن کان من قبیل التعارض بین الأصل السببی و المسبّبی، من دون فرق بین أبواب العبادات و المعاملات.

هذا حال الاستصحاب.

أما أصالتی الطهارة و الحلیة فلا مساس لهما بأصالة الصحة؛ إذ هی تجری فی حکم العمل، و لکنهما تجریان فی حکم الأشیاء و کذا البراءة؛ إذ هی عند الشک فی أصل التکلیف، و لکن مجری أصالة الصحة هو الشک فی حکم المکلّف به بعد ثبوت أصل التکلیف، کما أنّ أصالة الاحتیاط تجری فی فعل النفس، لا فعل الغیر، و کذا أصالة التخییر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۸۵

قاعدة الاضطرار

اشارة

۱- منصّة قاعدة الاضطرار ۲- مفاد القاعدة ۳- مدرک القاعدة ۴- حالها مع معارضة سایر الأدلّة ۵- التطبیقات الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۸۷

منصّة قاعدة الاضطرار

إنّ ما جعله اللّه تعالی من الأحکام و القوانین فی شریعة الإسلام، لا غرض له تعالی من تشریعه، إلّا رشد الانسان و کماله و فلاحه، و أن یعیش بسلامة و نشاط و راحة و رغدة مبتعدا عن الآثام و السیئات و القبائح، لا لأجل التضییق و تحمیل ما هو خارج عن حدّ طاقة البشر. و کیف یقرّر علیهم أحکاما محرجة شاقّة، و هو أرحم الراحمین، بل أرأف بالانسان من والدیه؟!

کما قال تعالی: «یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ» «۱».

و «ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ». «۲».

و «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ». «۳».

و «ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ». «۴»

و من هنا سمّی الدین الاسلامی بالشریعة السمحة السهلة، رغم ما یدعیه المخالفون و یفترونه علی الإسلام بأنّه دین التضییق و التعصّب و المشقة.

و هذه القاعدة تثبت لنا أنّ للرفق و اللين و السهولة و الراحة، منصّة

---

(۱) البقرة: ۱۸۵.

(۲) الحج: ۷۸.

(۳) البقرة: ۱۷۳.

(۴) المائدة: ۶.

مستحكمة فى متن الشريعة الاسلامية و أنّه لا موقف للضيق و الصعوبة فيها. فهذه القاعدة ذات أهمية خطيرة من هذا المنظر.

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفيد نفى أىّ حكم موجب للمشقة و الاضطرار. بمعنى ارتفاعه عند ما عرض الاضطرار.

بيان ذلك: أنّ كلّ حكم مجعول فى الإسلام له حالتان.

إحداهما: الحالة المتعارفة المعتدلة، بأن لا يوجب العمل به ضيقا و مشقة على فاعله.

ثانيتهما: الحالة غير المتعارفة الخارجة عن مقتضى العادة، بأن يوجب العمل به ضيقا و صعوبة و مشقة لا تتحمل عادة. و مفاد هذه القاعدة رفع الحكم الإلزامى فى هذه الصورة، وجوبا كان ذلك الحكم أو حرمة.

و هل يكون رفع الحكم عند الضرورة و الاضطرار على نحو الرخصة أو العزيمة؟

فالمشهور أنّ سقوطه على نحو الرخصة، إلّا إذا كان ضرريا أو كان فيه خوف الهلاك، فلا إشكال فى كون رفع الحكم الموجب لذلك على نحو العزيمة، فيحرم العمل به.

و أما إذا لم يبلغ الاضطرار إلى حدّ الضرر البالغ أو خوف الهلاك، و إن كان موجبا للمشقة الشديدة التى لا تتحمّل عادة، فالمشهور أنّ ارتفاع الحكم الموجب لذلك على نحو الرخصة.

و خالفهم السيد الامام الراحل «۱» فى مسائل التيمّم بأنّه على نحو العزيمة.

و وجّه ذلك بأنّ العمل بالحكم الحرجى و تحمل المشقة و الحرج مخالفة لما أراده اللّه تعالى بالعباد من اليسر و التزاما بما لم يشرّعه و لم يجعله فى الشريعة، كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: «مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». «۲»

و أنّه ردّ هدية اللّه تعالى. و استشهد لذلك ببعض النصوص الدالّة على أنّ ذلك ردّ هديته تعالى و جسارة بساحته، كما أنّ ردّ هدية الإخوان المؤمنين هتك و إهانة بشأنهم.

و هذا الكلام منه قدّس سرّه و إن كان حسنا جميلا و مساعدا للاعتبار فى نفسه، إلّا أنّ الإلزام و الايجاب على مخالفة الحكم الأوّلى الحرجى و العقاب عليه مخالف لما هو مقتضى الامتنان من رفع الالزام و الايجاب عن المكلف و جعله فى راحة و فسحة من ذلك، بل ذلك إيقاعه فى محذور آخر.

و أما ما ورد فى بعض النصوص من تشبيه ذلك بردّ الهدية يمكن حمله على مخالفة الحكم الأولى بقصد التشريع أو عدم الاعتناء.

و على أىّ حال لا إشكال فى إفادة هذه القاعدة ارتفاع الحكم التكليفى عند الاضطرار. و هل تفيد ارتفاع الحكم الوضعى، بأن تنفى ضمان المال المتصرّف فيه عند الاضطرار؟

و التحقيق عدم ارتفاع الضمان؛ لعدم دخل له فى رفع الاضطرار؛ حيث لا منافاة بين رفع الاضطرار بالتصرف فى المال المضطر إليه و

بین

(۱) کتاب الطهارة/ طبع مطبعة مهر: ج ۲، ص ۵۷– ۶۰.

(۲) الحج: ۷۸.

ثبوت ضمانه الموجب لردّ المال إلی مالکه بعد ارتفاع الاضطرار عند التمکن.

ثم إنّ هاهنا نکات ینبغی التنبیه علیها فی تحریر مفاد هذه القاعدة.

الاولی: یعبّر عن هذه القاعدة کثیرا بأنّ الضرورات تبیح المحظورات.

و هذا التعبیر یتراءی کثیرا فی کلمات الفقهاء، کما سیأتی فی التطبیقات الفقهیة. فلیس المراد منه قاعدة غیر هذه القاعدة، کما لعلّه قد یتوهم.

الثانیة: أنّ هذه القاعدة لا تفید رفع أصل التکلیف بالاضطرار، بل إنما تفید ارتفاع تنجّزه. و ذلک لأنّ الذی مخالف للامتنان هو تنجز الحکم الأولی عند الاضطرار. و من هنا لو ارتفع الاضطرار یعود التکلیف إلی حاله الأوّل و یصیر منجّزا علی المکلّف.

الثالثة: أنّ رفع الحکم الأوّلی إنما یکون ما دام الاضطرار، فیتنجز بمجرد ارتفاعه. فلا- یجوز مخالفة الحکم الأولی أکثر من قدر الاضطرار و مقتضی الضرورة. و هذا مراد الفقهاء من قولهم «الضرورات تتقدّر بقدرها»، کما ستعرف دلالة بعض نصوص المقام علی هذا المعنی.

الرابعة: أنّ الخوف علی هلاک النفس أو علی المرض أو علی اشتداده، عنوان مستقل آخر، غیر ما هو المقصود من الاضطرار. و قد دلّت علی حرمة فعل ما یخاف به علی النفس أو علی المرض نصوص بالخصوص. و إن کان ربما یتحدان فی المصداق. و لکن لا منافاة فی ثبوت الحکم الثانوی للمضطّر إلیه بدلیلین أو أدلّة عدیدة. و الحقّ أنّ ذلک نوع اضطرار أیضا. و لکن الحکم الثانوی ثابت لموضوعه بعنوان آخر أیضا لا بعنوان الاضطرار فقط.

الخامسة: أنّ غیر الخوف علی هلاک النفس المحترمة من عناوین

الاضطرار لا یجوّز ارتکاب ما یقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأیّ وجه، کاللواط و الزنا و عقوق الوالدین و نحو ذلک من المعاصی الکبیرة الخطیرة فی نظر الشارع الأقدس. و سیأتی کلام فی ذلک فی تحقیق نصوص الاضطرار.

السادسة: الفرق بین الاضطرار و بین الإکراه أنّ الإکراه یتحقق بالتهدید اللفظی، بأن یقول المکره (بالکسر) مثلا لشخص لو لم تفعل کذا لقتلتک أو ضربتک ضربا شدیدا، أو احرق بیتک أو أهتک عرضک، و نحو ذلک من ألفاظ التهدید.

و لکن الاضطرار لیس بمجرّد اللفظ، بل إنّما بوقوع الشخص فی مشقة شدیدة و تعب غیر قابل للتحمل عادة، أو فی مکان أو وضع یخاف فیه علی العرض أو المال أو النفس. و مع ذلک لیس فی حدّ القهر الغالب السالب للاختیار، فاذا کان کذلک یعبّر عنه بالقهر و الإجبار.

السابعة: هل المراد من الاضطرار هو ما کان مصداقا للاضطرار و الضرورة فی نظر نوع الناس و أکثرهم، أو الملاک فی ذلک نظر شخص المضطر؟

و الجواب أنّ المعیار فی ذلک نظر النوع.

فما کان من المشقة یتحمّل عادة أو لا یصدق علیه الاضطرار و الضرورة الشدیدة البالغة حدّ الاضطرار فی نظر أهل العرف، لا یرتفع به الحکم الأوّلی.

و لكن هذا أمر باطنى و كل إنسان أبصر بنفسه من غيره. فاذا بلغت المشقة فى نظره فيما بينه و بين اللّه إلى حدّ لا يتحمّلها أهل العرف و غالب

الناس، يتحقق بذلك الاضطرار الرافع للحكم الأوّلى. و على أىّ حال فالمعيار فى ذلك بلوغ المشقة إلى هذا الحد أو إحساس الخوف على النفس.

و تشخيص مصاديق هذا الملاك موكول إلى صاحب الضرورة و الاضطرار، كما أشير إلى ذلك فى بعض النصوص الآتية.

مدرك القاعدة

اشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه.

الأوّل: اتفاق جميع الفقهاء من العامة و الخاصّة

و تسالمهم على ارتفاع الحكم الأوّلى بالاضطرار. و لا مخالف لذلك من بينهم.

و أما الاجماع بمعناه المصطلح الكاشف عن رأى المعصوم تعبدا، فلا يمكن دعواه؛ نظرا إلى استناد الفقهاء لذلك إلى نصوص الكتاب و السنة، فهو مدركى.

الثانى: العقل

الحاكم بقبح تحمّل المشقة الشديدة الخارجة عن حدّ تحمل الناس عادة؛ لما يرى فيه من الظلم بالنفس و الجسم. و إنّ الظلم قبيح فى نظر العقل بأنحائه، بلا فرق.

الثالث: الكتاب:

دلّت على هذه القاعدة عدة من الآيات القرآنية.

منها: قوله تعالى: «إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ، إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (۱)

و منها: قوله تعالى: «فَمَنِ اضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (۲)

---

(۱) البقرة: ۱۷۳، و النحل: ۱۱۵.

(۲) المائدة: ۳.

و منها: قوله تعالى:

«قُلْ لا أَجِدُ فِى ما أُوحِىَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ

اللّهِ بِهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بٰاغٍ وَ لاٰ عٰادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». «۱»

الرابع: السنة:

و قد دلت على هذه القاعدة عدّة نصوص.

منها: موثقة سماعة المروية بطرق عديدة عن الصادق عليه السّلام:

«و ليس شيء مما حرّم اللّه إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه». «۲»

و منها: ما دل على جواز التقية عند الضرورة و الاضطرار.

مثل صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

«التقية فى كل ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به» «۳».

و ضمير الهاء فى «صاحبها» يرجع إلى التقية ظاهرا؛ أى فاعل التقية أبصر على نفسه من غيره بوجود الضرورة فى مورد التقية إلى حدّ تجوّزها.

و نظيره صحيح معمّر بن يحيى بن سالم و محمد بن مسلم و زرارة، قالوا:

«سمعنا أبا جعفر عليه السّلام يقول: التقية فى كلّ شى يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له». «۴»

هاتان الصحيحتان و ما شابههما و إن وردت فى التقية، إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها جواز ارتكاب كلّ حرام عند الضرورة و الاضطرار، بتنقيح

---

(۱) الانعام: ۱۴۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۴، ص ۶۹۰، ب ۱ من أبواب القيام، ح ۶ و ۷.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۴۶۸، ب ۲۵ الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، ح ۱.

(۴) المصدر: ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۹۴

الملاك القطعى؛ حيث لا خصوصية فى تحليل الحرام المتّقى فيه، إلّا الضرورة و الاضطرار.

و منها: ما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبى جعفر عليه السّلام، قال:

«قلت له: لم حرّم اللّه الخمر و الميتة و لحم الخنزير و الدّم؟ فقال: إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يحرّم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما أحل لهم و لا زهد فيما حرّمه عليهم، و لكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه لهم، و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه ثم أحلّه للمضطر فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلّا به» «۱».

و منها: صحيح حريز بن عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: رفع عن أمتى تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه». «۲»

و مثله مرفوعة النهدى. «۳»

و منها: ما رواه العياشى فى تفسيره بسنده عن الصادق عليه السّلام، قال:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: رفعت عن أمتى أربع خصال: ما اضطروا إليه، و ما نسوا، و ما اكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا». «۴»

و منها: صحيح إسماعيل الجعفى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«سمعته یقول: وضع عن هذه الامة ست خصال: الخطاء، و النسیان و ما استکرهوا

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۲، ب ۱ من الأطعمة المباحة، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۲۹۵، ب ۵۶ جهاد النفس، ح ۱.

(۳) المصدر: ح ۳.

(۴) المصدر: ج ۱۱، ص ۴۷۰، ب ۲۵ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، ح ۱۰.

علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا إلیه». «۱»

و منها: ما ورد فی الفقه الرضوی:

«و متی ما نسی بعضها، أو اضطرّ، أو به علّة تمنعه من الغسل، فلا إعادة علیه». «۲»

و منها: صحیح الحلبی قال:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره، قال: یصلی فیه إذا اضطرّ إلیه». «۳»

و منها: صحیح أحمد بن محمد بن یحیی، قال، قال الصادق علیه السّلام:

«من اضطرّ إلی المیتة و الدم و لحم الخنزیر فلم یأکل شیئا من ذلک حتی یموت فهو کافر». «۴»

هذه الصحیحة دلّت علی وجوب أکل ما اضطرّ إلیه، إلّا أنها فی مورد توقّف علیه حفظ النفس من الهلاک.

و أما قوله تعالی: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ فَلٰا إِثْمَ عَلَیْهِ» یحمل علی ما إذا لم یصل الاضطرار إلی حدّ الخوف علی هلاک النفس أو یقال أنّه ناظر إلی جهة ارتفاع الحرمة المدلول علیها فی صدق الآیة.

و منها: ما رواه الصدوق فی العلل بأسانیده عن الرضا علیه السّلام قال:

«إنّا وجدنا أنّ ما أحلّ اللّه ففیه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم إلیه الحاجة. و وجدنا المحرّم من الأشیاء لا حاجة بالعباد إلیه و وجدناه مفسدا. ثم رأیناه تعالی قد أحلّ ما

(۱) المصدر: ج ۱۶، ص ۱۴۴، ب ۱۶، باب ان الیمین لا تنعقد فی غضب و لا جبر ج ۱۶، ص ۱۴۴، ح ۳.

(۲) فقه الرضا: ص ۸۳.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۱۶۷، ب ۴۵ أبواب النجاسات، ح ۷.

(۴) وسائل الشیعة: ج ۱۶، ص ۳۸۹، ب ۵۶ من الأطعمة و الأشربة، ح ۳.

حرّم فی وقت الحاجة إلیه؛ لما فیه من الصلاح فی ذلک الوقت، نظیر ما أحلّ من المیتة و الدم و لحم الخنزیر إذا اضطرّ إلیها المضطر؛ لما فی ذلک الوقت من الصلاح و العصمة و دفع الموت». «۱»

و منها: مرسل عمرو بن سعید عن بعض أصحابنا قال:

«أتت امرأة إلی عمر فقالت: یا أمیر المؤمنین: إنی فجرت فأقم فیّ حد اللّه، فأمر برجمها و کان علی علیه السّلام حاضرا، فقال له: سلها کیف فجرت؟ قالت: کنت فی فلاة من الأرض فأصابنی عطش شدید، فرفعت لی خیمة فأتیتها فأصبت فیها رجلا أعرابیّا، فسألته الماء، فأبی علی أن یسقینی إلّا أن امکّنه من نفسی، فولّیت منه هاربة، فاشتدّ بی العطش حتی غارت عینای و ذهب لسانی، فلما بلغ منّی أتیته فسقانی، و وقع علیّ، فقال له علیّ علیه السّلام: هذه التی قال اللّه عز و جل: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ، هذه غیر باغیة و لا عادیة إلیه،

فخلّ سبيلها، فقال عمر: لو لا على لهلك عمر». «۲»

و منها: ما رواه المفيد فى الارشاد قال:

«روى العامة و الخاصة أنّ امرأة شهد عليها الشهود أنهم وجدوها فى بعض مياه العرب مع رجل يطؤها و ليس ببعل لها، فأمر عمر برجمها، و كانت ذات بعل. فقالت: اللهم إنّك تعلم أنى بريئة. فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أيضا. فقال أمير المؤمنين عليه السّلام:

ردّوها و اسألوها فلعل لها عذرا، فردّت و سئلت عن حالها فقالت: كان لأهلى إبل فخرجت مع إبلى أهلى و حملت معى ماء، و لم يكن فى إبلى لبن، و خرج معى خليطنا و كان فى إبل له، فنفد مائى فاستسقيته فأبى أن يسقينى حتى امكنه من نفسى فأبيت، فلمّا كادت نفسى أن تخرج أمكنته من نفسى كرها، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: الله أكبر فمن اضطر

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۷، ص ۳۴، ب ۱۹ من الأطعمة المباحة، ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۸، ص ۳۸۴، ب ۱۸ من ابواب حدّ الزنا، ح ۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۹۷

غير باغ و لا عاد فلا إثم، فلمّا سمع عمر ذلك خلّى سبيلها». «۱»

و فى رواية اخرى رواها الكلينى بسنده عن عبد الرحمن بن كثير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«جاءت امرأة إلى عمر فقالت: انّى زنيت فطهرنى، فأمر بها أن ترجم فاخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابنى عطش شديد، فاستسقيت أعرابيا فأبى أن يسقينى إلّا أن امكّنه من نفسى، فلمّا أجهدنى العطش و خفت على نفسى سقانى فأمكنته من نفسى، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: تزويج و ربّ الكعبة». «۲»

و لأجل هذه الرواية حمل المشهور الخبرين السابقين على صورة تراضى الطرفين بالمتعة أو بما يدل على التزويج من اللفظ.

و قد أجاد صاحب الحدائق فى تحقيق ذلك؛ و ينبغى نقل كلامه هاهنا بطوله؛ لما فيه من الفائدة. فانه قال- بعد ذكر هذه النصوص-:

«و لم أقف على من تكلم فى هذين الخبرين و ما هما عليه من الاختلاف فى البين، إلّا المحدث المحسن الكاشانى فى الوافى، و لا بأس بنقل كلامه بطوله، و إن طال به زمام الكلام لجودة محصوله.

قال فى ذيل هذا الخبر- بعد أن أورده فى أبواب الحدود فى باب من أتى ما يوجب الحد لجهالة أو لضرورة- ما لفظه:

البغى الخيانة، و الظلم و العدوان التجاوز عن الحد و عن قدر الضرورة، و المجرور فى «إليه» راجع إلى الفجور، و الظاهر من أمر عمر برجم المرأة بعد إقرارها بالفجور من اكتفائه بالمرة من دون سؤال عن كونها محصنة

---

(۱) المصدر: ح ۸.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۴، ص ۴۷۱، ب ۲۱ من ابواب المتعة، ح ۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۹۸

أو غير محصنة، و ليس هذا من مثله ببعيد.

ثم المستفاد من هذا الحديث جواز الزنا إذا اضطر الانسان إليه بحيث يخاف على نفسه التلف، إلّا أنّه ستأتى هذه القصة بعينها فى باب إثبات المتعة من كتاب النكاح باسناد آخر و عبارة اخرى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و ليس فى آخر قوله عليه السّلام هذه التى قال اللّه تعالى إلى آخر الحديث، بل قال عليه السّلام: فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: تزويج و رب الكعبة، و مفاده أنّه ليس ذلك بزنا و لا فجور مضطر إليه بل هو نكاح حلال و تزويج صحيح، و ذلك لحصول شرائط النكاح فيه من خلوها عن الزوج و عن ولاية أحد

عليها، و رضاء الطرفين و وقوع اللفظ الـدال على النكاح و الانكاح فيه، و ذكر المهر و تعيّنه، فهو تزويج متعة و نكاح انقطاع، لا يحتاج إلى طلاق.

فان قيل: يشترط فى صحة المتعة ذكر الاجل، قلنا: قد ثبت أنّه يغنى عنه ذكر المرة و المرتين، و الاطلاق يقتضى المرة فيقوم مقام ذكر الأجل.

إن قيـل: أنهـا لم تعتقـد حلها و إنما زعمت أنها زنت، قلنا: لعل الحـد إنّما يجب على الانسان إذا زنى دون ما إذا زعم أنّه زنى مع أنها كانت مضـطرة إلى ما فعلت، فكل من الأمرين جاز أن يكون مسـقطا للحد عنها، و لعل هذا هو الوجه فى ورود الاعتذار عنها تارة بأنها ليست بزانيـة، و اخرى بأنها كانت مضـطرة للزنا، و التحقيق هو الأوّل، و لعل الثانى إن صـح وروده فانما ورد على التقيـة و المماشاة مع عمر و أصحابه.

و على هذا فلا دلالة فيه على جواز الزنا مع الاضطرار إليه.

إن قيل: إنّ القصة واحدة يستبعد وقوعها مرتين فما وجه اختلاف الفتيا فيها من مفت واحد فى مجلس واحد؟

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۹۹

قلنا: الاعتماد فيها إنما هو على رواية أبى عبد اللّه عليه السّـلام دون رواية غيره، مع أنّ الحكم الذى فى روايته عليه السّـلام هو الصواب فى المسألة كما دريت، و إن اريد تصـحيح الاخرى أيضا قيل: لعل أمير المؤمنين عليه السّلام: خاطب القوم فيها علانية على جهة التقية بما يناسب قدر عقولهم و مبلغ ما عندهم من العلم، و خاطب أصـحابه سـرا بما وافق الحل و بما هم أهله فروى الثانى عنه أولاده عليهم السّلام، و الأوّل الأجناب، و العلم عند اللّه انتهى كلامه زيد مقامه.

أقول: الأظهر فى الجواب عن السؤال الثانى أنّ اعتقاد الحل و عدمه لا مدخل له فى صـحة العقد إذا وقع مسـتكملا لشـرائط الصـحة، و العقد هنا كذلك كما اختاره، و من الجائز أن تكون المرأة جاهلة بحلّ نكاح المتعة؛ لعدم اشتهارها يومئذ، و أنها على مذهب عمر فى تحريمها فاعتقـدت كون ما وقع منها زنا يوجب الحد، فلذا اعترفت بذلك و طلبت إقامة الحد عليها، و الامام عليه السّـلام أسـقط الحد عنها لصـحة النكاح كما فى روايـة الصادق عليه السّـلام، أو لمكان الضـرورة كما فى الروايـة الاخرى، و سـقوطه لمكان الضـرورة غير بعيد.

فإنّ جملـة من الأخبار دلّت على أنّه ما من شـىء حرّمه اللّه، إلّا أباحه لمكان الضـرورة، ففى موثقـة سـماعة قال، قال: إذا حلف الرجل تقيـة لم يضـره- إلى أن قـال- قال: ليس شـىء مما حرّم اللّه إلّا و قـد أحله لمن اضـطر إليه، و نحوه غيره من الأخبار المؤيّـدة بالـدليل العقلى أيضا.

بقى الكلاـم فى اختلاـف الخبرين فى أنّ سـقوط الحـد هـل هو لكونه نكاحـا صـحيحا، كما فى روايـة الصادق عليه السّـلام أو لمكان الضرورة و أنّه كان زنا؟ و ما ذكره- رحمة اللّه عليه- فى الجمع بين فتواه عليه السّلام فى هذين الخبرين جيّد.

و يؤيّده أنّه عليه السّلام خاطب بهذا الجواب الذى فى هذا الخبر عمر و أصحابه،

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۰۰

و مذهب عمر تحريم المتعة فلم يصـرح له بأنّ عدم الحد لصحة النكاح متعة، و إنّما صرح له بالاضطرار، و هو صحيح كما عرفت، فان الضـرورات تبيـح المحظورات، و أما خبر الصادق عليه السّـلام فليس فيه دلالـة على مخاطبـة عمر بذلك، و غاية ما يدل عليه أنه أخبر أمير المؤمنين عليه السّـلام بذلك فسألها، فلما أخبرته القضـية قال: «تزويج و رب الكعبة»، و ليس فى الخبر أنها حدّت بعد ذلك أو لم تحد، و بلغ ذلك عمر أو لم يبلغه، بل الخبر مجمل فى ذلك». «۱» انتهى كلام صاحب الحدائق.

و من النصوص الدالة على هذه القاعدة: صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«سألت عن رجل أجنب فى سـفر و لم يجد إلّا الثلج أو ماء جامدا، فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، و لا أرى أن يعود إلى هذه الأرض

التى يوبق دينه». «۲» الأصح «توبق» دينه.

و منها: صحيح عبد اللّه بن جعفر الحميرى قال:

«كتبت إلى أبى الحسن عليه السّلام: روى جعلنى اللّه فداك مواليك عن آبائك أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله صلّى الفريضة على راحلة فى يوم مطير، و يصيبنا المطر و نحن فى محاملنا و الأرض مبتلة و المطر يؤذى، فهل يجوز لنا يا سيدى أن نصلى فى هذه الحال فى محاملنا أو على دوابّنا الفريضة إن شاء اللّه؟ فوقع عليه السّلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة». «۳» و الضرورة الشديدة و هى ما لا تتحمل عادة.

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۲۴، ص ۱۲۵، ۱۲۷.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۲، ص ۹۷۳، ب ۹ من أبواب التيمم، ح ۹.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۳، ص ۲۳۷، ب ۱۴ من أبواب القبلة، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۰۱

و منها: مكاتبة محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان (عج):

«أنّه كتب إليه يسأله عن رجل يكون فى محمله و الثلج كثير بقامة رجل، فيتخوف أن نزل الغوص فيه. و ربما يسقط الثلج و هو على تلك الحال و لا يستوى له أن يلبّد شيئا منه؛ لكثرته و تهافته. هل يجوز أن يصلّى فى المحمل الفريضة؟ فقد فعلنا ذلك أياما، فهل علينا فى ذلك إعادة أم لا؟ فأجاب لا بأس به عند الضرورة و الشدّة». «۱»

و منها: صحيح الريان بن الصلت. قال:

«دخلت على على بن موسى الرضا عليه السّلام فقلت له: يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، إنّ الناس يقولون: إنّك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد فى الدنيا، فقال عليه السّلام: قد علم اللّه كراهتى لذلك، فلما خيّرت بين قبول ذلك، و بين القتل اخترت القبول على القتل، ويحهم أما علموا أنّ يوسف عليه السّلام كان نبيا رسولا. فلمّا دفعته الضرورة إلى تولّى خزائن العزيز، قال له: اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ، و دفعتنى الضرورة إلى قبول ذلك على إكراه و إجبار بعد الاشراف على الهلاك، على أنّى ما دخلت فى هذا الأمر إلّا دخول خارج منه، فإلى اللّه المشتكى و هو المستعان». «۲»

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على مفاد هذه القاعدة، و هى بالغة حد التواتر.

ثم إنّ هذه القاعدة لا إشكال فى عدم كون مفادها حكما و لا أصلا و لا أمارة، كما هو واضح، بل إنما هى تفيد ارتفاع الحكم الأوّلى عند عروض الاضطرار و الضرورة.

---

(۱) المصدر: ص ۲۳۹، ح ۱۱.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۲، ص ۱۴۷، ب ۴۸ من ابواب ما يكتسب به، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۰۲

حالها مع معارضة ساير الأدلّة

لا ريب فى تقدّم هذه القاعدة على ساير الأدلة و الاصول، كما لو اضطر إلى بيع مال الغير لإنقاذ نفسه أو إنقاذ نفس محترمة من الهلاك أو عند ما وقع فى ساير مصاديق الاضطرار من المحاذير و الضرورات.

فيقع التعارض عند ذلك بين أدلّة حرمة التصرف فى مال الغير و بين أدلّة هذه القاعدة، و لا إشكال فى تقدّمها. و هل النتيجة صحة

البیع؟ فیه إشکال؛ نظرا إلی عدم منافاهٔ بین ثبوت الضمان و بین ارتفاع الاضطرار بإباحهٔ التصرف، و إلی أنّ إنشاء البیع و إجراء الصیغهٔ إذا کان حلالا- و مباحا و لو بالإضطرار یدخل فی البیع الحلال المباح و تترتب بالمآل آثاره، کما هو الوجه فی استفادهٔ صحهٔ البیع وضعا من قوله تعالی: «وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ». و ذلک فیما إذا توقف ارتفاع الضرورهٔ علی بیع مال الغیر و صرف ثمنه فی رفع الاضطرار.

و علی أیّ حال وزان هذه القاعدهٔ فی مخالفهٔ سایر الأدلهٔ و معارضهٔ سایر الأمارات وزان قاعدتی نفی الضرر و الحرج، فهی حاکمهٔ علی أدلهٔ الأحکام الأولیهٔ.

و لکن لا بد فی تقدیم هذه القاعدهٔ علی سایر الأحکام الأولیهٔ أو بالعکس من مراعاهٔ الأهم فالأهم. فما دام لم یبلغ الاضطرار إلی حدّ الخوف علی النفس لا یجوز تقدیم هذه القاعدهٔ علی ما یقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه أو ترکه و تعطیله بأیّ وجه، کالزنا و اللواط و تعطیل الحدود و عقوق الوالدین و نحوه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۰۳

التطبیقات الفقهیهٔ

قد استند الفقهاء إلی هذه القاعدهٔ فی فروع عدیدهٔ من مختلف أبواب الفقه، و هی أکثر من أن تحصی، إلّا أنّا نکتفی بذکر نماذج من هذه الفروع.

منها: ما صرّح به جملهٔ من الأصحاب من جواز إخراج المستودع مقدار اجرهٔ الحج الواجب عن المیت فیما إذا علم أنّ الورثهٔ لا یؤدّون عنه. و قد نقل فی الحدائق عن التذکرهٔ أنّه یعتبر أیضا فی جوازه الأمن من الضرر. فلو خاف علی نفسه أو ماله لم یجز له ذلک. ثم علّله صاحب الحدائق بقوله: «و هو ظاهر؛ فان الضرورات تبیح المحظورات». «۱» و لا- یخفی ما فیه؛ لأنّ الخوف علی النفس و المال، إنما یوجب فی محلّ الکلام ارتفاع الجواز و منع الجائز، لا إباحهٔ المحظور، کما ورد فی تعلیله.

و منها: ما لو اضطرّ المحرم إلی أکل ما فیه طیب فحکموا بجوازه و بأنّه یقبض أنفه وجوبا، ما دام لم یوجب مشقهٔ.

و یتفرّع من هذه المسألهٔ فرعان.

أحدهما: جواز أکل ما فیه طیب، بل شمّه إذا کان أخذ الأنف له حین الأکل شاقّا. و علّلوا ذلک بأنّ الضرورات تبیح المحظورات، کما صرح بهذا التعلیل فی الحدائق؛ حیث قال: «أما جواز الأکل فدلیل إباحته أنّ الضرورات تبیح المحظورات، کما هو مسلّم بینهم فی جمیع الأحکام». «۲»

---

(۱) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱۴، ص ۲۷۹.

(۲) الحدائق الناظرهٔ: ج ۱۵، ص ۴۲۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۰۴

ثانیهما: وجوب أخذ الأنف عند التمکّن، فعلّله فی الحدائق بقوله: «إنّ الاضطرار إلی أحدهما لا یبیح الآخر، مع حرمهٔ الجمیع، فیقتصر علی محلّ الضرورهٔ». «۱»

و هذا التعلیل هو مقصود قولهم: «الضرورات تتقدر بقدرها» فصار کقاعدهٔ فقهیهٔ بینهم.

و منها: ما لو اضطر الانسان إلی معونهٔ الظالمین، بأن توقّف علیه إمرار معاشه أو حفظ نفسه، فحکموا بجواز ذلک حینئذ. و قد علّله فی الحدائق بقوله: «فانّ الضرورات تبیح المحظورات». «۲» و کذا علله السید الخوئی بقوله: «و ذلک للضرورهٔ؛ فانّ الضرورات تبیح المحظورات». «۳»

و منها: ما لو اضطر الانسان إلی دفع الرشوهٔ لاستنقاذ حقه الموجب ذهابه وقوعه فی المشقهٔ الشدیدهٔ أو الحرج و الضرر العظیم، أو

لحفظ عرضه. فحكموا بجواز دفع الرشوة حينئذ و علّلوه بهذه القاعدة، كما علّله فى الرياض بقوله: «إلّا إذا لم يمكن الوصول إلى الحق بدونها، فيجوز الدفع حينئذ، فان الضرورات تبيح المحظورات». «۴»

و منها: حكمهم بجواز الاحتقان للصائم عند الضرورة؛ معلّلا بهذه القاعدة. كما علّله المحقق النراقى بقوله: «الحرمة إنّما هى إذا لم يكن الاحتقان ضروريا، و إلّا فيباح؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات». «۵»

---

(۱) المصدر.

(۲) المصدر: ج ۱۸، ص ۱۲۱.

(۳) التنقيح: ج ۱، ۳۶۳.

(۴) الرياض: ج ۸، ص ۸۴.

(۵) مستند الشيعة: ج ۱۰، ص ۲۶۹- ۲۷۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۰۵

و منها: مسألة عدم جواز ترك وطى الزوجة أكثر من أربعة أشهر، كما هو الثابت فتوى و نصا. و لكن حكموا بجواز تركه عند الضرورة معلّلا بهذه القاعدة، كما قال المحقق النراقى: «و يختص عدم الجواز بصورة العذر.

و أما معه فيجوز الترك مطلقا إجماعا؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات». «۱»

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة فى مختلف أبواب الفقه. و هى خارجة عن حدّ الاحصاء، و لنا فى هذا المقدار كفاية.

---

(۱) المصدر: ج ۱۶، ص ۷۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۰۷

قاعدة حرمة الإعانة على الإثم

اشارة

۱- أهمية هذه القاعدة و منصّيتها فى كلمات الفقهاء ۲- اوّل من استدلّ بنصّ هذه القاعدة ۳- تحرير مفاد هذه القاعدة ۴- مدرك القاعدة ۵- هل هى حكم أو غيره؟

۶- حالها مع معارضة ساير القواعد ۷- التطبيقات الفقهية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۰۹

أهمية هذه القاعدة و منصّتها فى كلمات الفقهاء

تطرح اليوم نظرية على أهل النظر و المحافل العلمية حول منهج المكافحة مع المنكرات و حفظ المجتمع- و لا سيما الشباب- من التلوّث بأنحاء المعاصى و المفاسد.

و هذه النظرية توجب البدأة بالفحص و التحرّى فى عوامل تلوّث المجتمع البشرى بالقبائح و الآثام و التدقيق فى علل هذا المعضل الاجتماعى، ثم الاقدام على تجفيف جذور الفساد و قلعها. و تمنع عن صرف القدرة و الطاقة فى المكافحة مع المعلول و فى جهة منع المنكرات و النهى عنها بعد ما كثرت و شاعت بين الناس؛ حيث إنّه لو عرفت علل الفساد و عوامل شيوع المعاصى بالفحص الدقيق

التام فتقلع من جذرها، تقلّ الآثام و يرتفع الفساد من غير حاجة إلى مقابلة خشنة حتى تستتبع محاذير و مشاكل اخرى كسوء الظن و التشاؤم بالنظام الاسلامى فتوجب انتشار بذور الانزعاج و العداوة، فينجرّ إلى بروز المنازعات بين المؤمنين و نشأة الأفكار و العقائد المنحرفة و تشكيل الأحزاب السياسية المخالفة.

و لا شك أنّ تحريم الإعانة على الإثم يوجب محو عوامل المعصية و قلع

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۱۰

موادّ الفساد و الفجور و تجفيف جذورها. و ذلك لأنّ حكم حرمة الإعانة على الإثم إذا تلقّاه المسلمون كثقافة و وضعت قوانين جزائية صريحة قاطعة لذلك و لم ير أهل الفساد و المعاصى مخلصا للفرار من نصّ القانون و لا معينا لأنفسهم، و لم يعدّ أحد مقدمات الفساد و المعصية لهم، لكى يروا بطيحة المجتمع معدّة للفساد، فحينئذ يؤول لهيب شهوتهم إلى الطفوء، كانطفاء لهيب النار بانعدام المادّة المحترقة و عدم وصول مادّة الاشتعال، من البترول و البانزين و الغاز.

و عليه فيكفى لإثبات أهمية هذه القاعدة و عظم خطرها أنّها تبحث عن محو عوامل تلوّث مجتمع المؤمنين بأنحاء المفاسد و قلع مواد الآثام و المعاصى و تجفيف جذورها.

و من هنا كانت هذه القاعدة منذ أقدم العصور- من زمن شيخ الطائفة- موضع العناية البالغة بين الفقهاء و صارت محل البحث و التحقيق و النقض و الابرام بينهم.

اوّل من استدلّ بنصّ هذه القاعدة

و أوّل من استدلّ بنصّ هذه القاعدة هو الشيخ الطوسى؛ حيث أفتى فى المبسوط «۱» بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعاصى معللا بهذه القاعدة. و كذا استدل بها لبطلان الوصية باجارة المال للبيع و الكنائس و نحوها. «۲»

---

(۱) المبسوط: ج ۱، ص ۲۵۱.

(۲) المصدر: ج ۲، ص ۶۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۱۱

و منهم المحقق صاحب الشرائع؛ حيث أفتى بحرمة بيع كل ما يفضى إلى مساعدة الحرام، و عمّمه فى المسالك إلى مطلق أعداء الدين، سواء كانوا مسلمين أو كفارا. و علّل ذلك بهذه القاعدة؛ حيث قال فى ذيل كلام صاحب الشرائع: «لا فرق فى أعداء الدين بين كونهم مسلمين أو كفارا؛ لاشتراكهم فى الوصف، و هو الإعانة على المحرم المنهى عنها». «۱»

ثم بعده العلامة الحلى، فإنّه استدل بهذه القاعدة فى مواضع عديدة من كتبه.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم أنّ المشترى يصنعه صنما أو صليبا أو شيئا من الملاهى؛ معلّلا بهذه القاعدة. «۲»

و منها: حكمه بعدم جواز الوقف على البيع و الكنائس و بيوت النيران بأنّ فى ذلك إعانة على المعصية. «۳»

و أيضا علّل حرمة الوقف على معونة الزناة أو قطاع الطريق أو شاربى الخمر- و لو كانوا مسلمين- بقوله: «لأنّ الإعانة على فعل المعصية معصية». «۴»

و لا تختص موارد جريان هذه القاعدة بباب خاص من الأبواب الفقهية، بل تجرى فى مختلف أبواب الفقه، مما يرتبط بمقدمة المعصية و الإعانة على الإثم.

---

(۱) المسالك: ج ۳، ص ۱۲۳.

(۲) المختلف: ج ۵، ص ۲۲.

(۳) التذکرة: ج ۲، ص ۴۲۹.

(۴) المصدر.

تحریر مفاد هذه القاعدة

المقصود من لفظ «الإعانة» فی نص هذه القاعدة معناه اللغوی، لا معنی آخر غیره. و هو المساعدة و المظاهرة، أی مساعدة الغیر و مظاهرته فی فعله باعداد بعض مقدماته و تهیئة آلات الفعل، أو إیجاد المقتضی له و رفع الموانع عنه. و یعتبر فی معنی الإعانة عدم استناد الفعل إلی المعین عرفا، بل یستند إلی الفاعل المباشر وحده، و إلّا یدخل فی عنوان التعاون.

ثم إنّه قد یقصد معنی الإعانة من لفظ التعاون، و هو فیما إذا أسند فعل التعاون إلی القوم، کما فی قولهم: تعاون القوم، أی أعان بعضهم بعضا و صار عونا له، کما صرّح بذلک فی القاموس و الصحاح و المصباح و غیره من معاجم اللغة.

و علیه فالتعاون إذا أسند إلی القوم یکون بمعنی إعانة بعضهم بعضا، فلا فرق بینه و بین معنی الإعانة حینئذ فی الحقیقة، و إنّما یعبّر عنه بالتعاون بلحاظ ما یوجد من التقابل بین الإعانات الصادرة من أفراد القوم متقابلا.

و إنّما الفرق بینهما فیما إذا أسند التعاون إلی اثنین فی مثل قولهم:

«تعاون زید و عمرو فی رفع الصخرة».

و الفرق بین الاعانة و التعاون- المستند إلی شخصین- أنّ فی الإعانة تکون المساعدة من أحد الطرفین من دون استناد الفعل إلیه عرفا، و إنّما یستند الفعل إلی الطرف الآخر الذی هو الفاعل المباشر. و أما فی التعاون تکون المساعدة من الطرفین و لا یستند الفعل إلی طرف واحد، بل یستند إلی الطرفین معا، بمعنی أنّ کل واحد منهما یعین الآخر فی إیجاد

الفعل، کما لو رفع شخصان أو أشخاص معا حجرا ثقیلا، بحیث لو لم یساعد أحدهم لم یتمکنوا من رفع ذلک الحجر، فحینئذ یستند رفع ذلک الحجر إلیهم جمیعا لا إلی بعضهم، فهذا هو حقیقة التعاون.

و اتضح ممّا بیناه فی حقیقة الاعانة أنّه یعتبر فیها شیئان.

أحدهما: قصد المساعدة من المعین؛ لأنّ الإعانة من العناوین القصدیة، کما هو واضح.

ثانیهما: تحقق الفعل المعان علیه. و قد یتوهم عدم دخل لتحقّقه فی صدق الإعانة؛ لأنّ مرتبة تحقق الفعل متأخّرة عن رتبة الإعانة؛ فلا معنی لدخل ما هو المتأخر فی صدق ما هو المتقدم، و لکنّه توهم غیر وجیه. و ذلک لأنّ الإعانة علی فعل أمر إضافی؛ نظرا إلی أخذ تعلّقها بالفعل فی عنوانها.

و علیه فیکون الفعل طرف الاضافة، و لا معنی لتحقق الأمر الاضافی المتعلّق بالغیر من دون تحقق متعلقه الذی هو طرف الاضافة.

و قد وقع الکلام و النقض و الابرام فی اعتبار کل من القصد و وقوع الفعل الحرام فی مصبّ هذه القاعدة. فقد یتوهم عدم اعتبار شیء منهما فی صدق عنوان الإعانة علی الإثم، و فی مقابله القول باعتبارهما معا. و قال جماعة باعتبار القصد دون وقوع الحرام المعان علیه، و اختار آخرون عکس ذلک.

فالصور المتصوّرة فی المقام أربعة.

الاولی: و هی صورة تحقق القصد و الفعل الحرام کلیهما، فلا إشکال و لا خلاف فی صدق الإعانة علی الإثم حینئذ.

الثانیة: و هی ما إذا لم یکن قصد و لم یتحقق الفعل الحرام. و لا إشکال أیضا فی عدم صدق الإعانة علی الإثم حینئذ، کما هو واضح.

و قد اتضح

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۱۴

وجه ذلک مما بيّناه فى اعتبار قصد الإعانة و تحقق الفعل فى صدق عنوان الإعانة على ذلک الفعل.

و أما مـا دلّ عليه بعض النصوص من لعن غارس الخمر فليس المقصود منه هـذه الصورة، بل إنّما يحمل على قاصـد التخمير بـذلک، كما هو واضح، و إلّا يلزم منه ما لا يمكن الالتزام به بأىّ وجه.

الثالثـة: ما إذا لم يقصـد المعين بفعله الإعانـة على الحرام، و لكن ترتّب عليه الحرام. و الظاهر أنّ هـذه الصورة خلافية. و منشأ الخلاف فيها هو الاختلاف فى اعتبار قصد الإعانة على الحرام فى صدق عنوانها.

و إنّ للشيخ الأعظم الأنصارى «۱» تحقيقا جامعا فى المقام ينبغى تحريره. قال ما حاصله:

ذهب جماعـة من الفقهـاء إلى أنّ الإعانـة هى الاتيان ببعض مقـدمات فعل الغير بقصـد حصوله: لا مطلقا. و أوّل من أشار إلى هـذا هو المحقق الثانى فى حاشـية الارشاد فى مسألـة بيع العنب ممن يعلم أنّه يصـنعه خمرا. و وافقه فى اعتبار القصـد فى مفهوم الإعانة جماعة من متأخّرى المتأخرين، كالفقيه السبزوارى فى الكفاية و غيره.

و زاد بعض المعاصرين اعتبار وقوع الحرام المعان عليه. و فيه تأمّل؛ لأنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل أم لا.

و يظهر من الأكثر عـدم اعتبار القصـد. و منهم الشيـخ فى المبسوط؛ حيث اسـتدل على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله: «من

(۱) المكاسب/ الطبع الحجرى: ص ۱۷- ۱۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۱۵

أعان على قتل مسلـم و لو بشـطر كلمـة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة اللّه». «۱» فجعل مجرد ترک بـذل الطعام لمن يخاف تلفه مصداقا للإعانة على قتل المؤمن، و لو لم يكن بقصد القتل.

و منهم العلامة؛ حيث استدل فى التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأنّ فيه إعانة على الظلم. و منهم المحقق الثانى؛ حيث استدل على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحلّه بأنّ فيه إعانة على الإثم.

و كذا المحقق الأردبيلى؛ حيث اسـتدل على حرمة بيع العصير ممن يعلم أنّه يصنع خمرا بأنّ فيه الإعانة على الإثم، بل فى الرياض- بعد ذكر النصوص الدالة على جواز بيعه- ردّها بمخالفتها لهذه القاعدة. فانّ إطلاق كلامهم يقتضى عدم اعتبار القصد.

و يؤيّـد ما ذكروه من صـدق الإعانـة بـدون القصـد ظهور بعض النصوص فى ذلک بالاطلاق، مثل النبوى المروى فى الكافى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه». «۲» و العلوى المروى فيه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث وارد فى حكـم الطيـن-: «فـان أكلته و متّ فقـد أعنت على نفسـک». «۳» و يـدل عليه غير واحـد ممـا ورد فى أعوان الظلمـة. فـانّ من الواضـح عـدم قصـد آكل التراب فى الأغلب قتل نفسه، كما أنّ الأغلب فى أعوان الظلمـة قصد تأمين مئونتهم و قضاء حوائج أنفسـهم بذلک. لا الظلم و التعدى إلى الرعية المستضعفين.

(۱) عوالى اللئالى: ج ۲، ص ۳۳، ح ۴۸.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۶، ص ۳۹۳، ب ۵۸، من الأطعمة و الأشربة، ح ۷.

(۳) الكافى: ج ۶، ص ۲۶۶، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۱۶

و قد فصّل المحقق الأردبیلی بینما إذا کان فعل بعض مقدمات الحرام مع القصد أو علی الوجه الذی یصدق علیه عنوان الإعانة عرفا- مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم، أو یطلب منه القلم لکتابة حکم قتله فیعطیه- و بینما لا یصدق علیه عنوان الإعانة عرفا، کبیع متاع أو الاتیان بفعل کسبا لمنفعة أو رفعا لحاجة فیما إذا انجرّ إلی تقویة ظالم أو إعانته بالمآل.

و لا شک فی عدم صدق الإعانة علی مثل ذلک؛ حیث لم یقصدها المعین بذلک، و لا کلام فی ذلک. و إنما الکلام فیما إذا قصد الفاعل وصول الغیر إلی مقدمة مشترکة بین المعصیة و بین غیرها مع علمه بأنّ الغیر یصرفها فی المعصیة، کبیع العنب ممن یعلم أنّه یصنعه خمرا، و إن لم یقصد البائع تخمیر الغیر بالعنب المبیع. فالاعانة علی شرط الحرام غیر الإعانة علی الحرام نفسه. و مجرّد العلم بأنّ الغیر یتوصل بتلک المقدمة- المشترکة المعان بها- إلی فعل الحرام لا یوجب أن یصدق علیها عنوان الإعانة علی الحرام نفسه؛ ما لم یکن الشرط بنفسه حراما. و بذلک ینقدح ما فی کلام الشیخ فی المبسوط من النظر.

ثم فصّل الشیخ الأعظم قدّس سرّه فی الشروط بین ما تنحصر فائدته عرفا فی تحقّق الحرام المشروط کإعطاء العصا إلی الظالم الذی أراد ضرب أحد، أو إعطاء الکأس إلی شخص استعاره لأن یشرب فیه الخمر. فانّ فائدة العصا و الکأس فی هذا الفرض منحصرة عرفا فی ضرب المظلوم و شرب الخمر، و من ذلک بیع السلاح من أعداء الدین حال اشتعال الحرب، بخلاف بیع العنب ممّن یصنعه خمرا؛ لعدم انحصار فائدته فی التخمیر. و لعل من فرّق بینه

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۱۷

و بین بیع السلاح من أعداء الدین حال الحرب نظر إلی ما قلناه، کما عن الفاضلین فی الشرائع و التذکرة.

ثم قسّم قدّس سرّه شرط الحرام إلی أقسام.

أحدها: أن یکون الاتیان به بقصد توصل الغیر به إلی الحرام. و هذا لا إشکال فی حرمته، لکونه إعانة.

ثانیها: أن یؤتی به بغیر قصد توصّل الغیر به إلی الحرام و لا لحصول مقدّمته کتجارة التاجر بالنسبة إلی العشّار؛ حیث لم یقصد بتجارته سلطة العشار علیه بأخذ العشر و إن کانت التجارة شرط أخذ العشر. و هذا أیضا لا إشکال فی عدم حرمته.

ثالثها: ما یؤتی به بقصد حصول بعض مقدمات الحرام لا بقصد التوصل به إلی الحرام نفسه. و هذا علی وجهین. أحدهما: أن یکون ترک الاتیان به علّة تامّة لعدم تحقق الحرام من الغیر. و ثانیهما: أن لا یکون کذلک، بل یعلم عادة أو یظن بترتّب فعل الحرام من الغیر علیه. فقوّی وجوب ترک الأوّل و حرمة فعله و جوّز الثانی. انتهی حاصل کلام الشیخ فی المقام. «۱»

و مقتضی التحقیق فی المقام: أنّ الملاک فی صدق عنوان الإعانة نظر العرف. و الظاهر صدق عنوانها عرفا علی تسلیط الغیر علی شیء یعلم أنّه یفعل به الحرام، سواء علم أنّه سیفعل الحرام أیضا بمعونة شیء آخر فی صورة عدم تسلیطه علی ذلک الشیء، أم لا.

و علیه فلا وجه لاناطة صدق عنوان الإعانة بکون الشرط الصادر من المعین علّة تامة لصدور فعل الحرام من الغیر، کما یظهر من الشیخ، بل

---

(۱) مکاسب الشیخ: ص ۱۷- ۱۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۱۸

لا یکون شیء من المقدمات المعدّة بفعل المعین من قبیل العلّة التامّة؛ ضرورة عدم تمامیة علّة فعل الحرام، إلّا بارادة فاعل الحرام المحرّکة لعضلاته نحو الفعل. و إنما تکون المقدمات المتحققة بفعل المعین کلّها من قبیل المعدّات و الشرائط التی هی فی عداد العلل الناقصة و من أجزاء العلّة.

نعم لا إشکال فی اعتبار دوران وجود ذلک الفرد من الحرام مدار تحقق ذلک الشرط فی صدق عنوان الإعانة. و لکن لا یضرّه العلم

بأنّ الغير يوجد فردا آخر من الحرام بطريق آخر فى صورة عدم تحقق ذلك الشرط. و لعلّه مراد الشيخ الأعظم؛ حيث لا ـ ريب فى صدق الإعانة على الحرام بالنسبة إلى ذلك الفعل الحرام المتوقف على ذلك الشرط المعان به.

فتحصّل أنّ الإعانة تصدق عرفا على الاتيان بكل ما يعلم المعين بترتّب صدور الإثم من الغير عليه، من شرط أو سبب و نحوه من المقدمات، سواء كان ممّا لو لا إتيانه بذلك الشرط أو السبب لترك الغير ذلك الفعل الحرام و لم يفعله؛ إمّا لعدم تمكّنه أو لاستلزامه المشقّة و الحرج، أو لم يكن من هذا القبيل، بأن يعلم المعين أنّ الغير سيقدم على فعل الحرام، و لو بمقدمة اخرى. و لا يعتبر كونه علّة تامة و لا الجزء الأخير من العلة، كما توهم.

و أما قصد صدور الحرام من الغير فلا يعتبر فى صدق عنوانها عرفا، بل يكفى علم المعين بكون الغير بصدد الفعل الحرام و بدوران صدور الفعل الحرام من الغير مدار ما أوجده من بعض المقدمات، فانّ عنوان الإعانة على الحرام فى هذا الفرض صادق بنظر أهل العرف و لو لم يقصد من فعله تحقق الحرام من الغير.

هذا لو فرضنا انفكاك علمه بذلك عن قصد تحقق الحرام، و هو مشكل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۱۹

عادة، بل ينجرّ بالمآل إلى قصد الإعانة على الحرام. و ذلك لأنّ الاتيان بما يعلم ترتّب الحرام عليه إعانة على صدور ذلك الحرام من الغير؛ نظرا إلى كون الاتيان به قصديا، فلا ينفك عن الإعانة على الحرام، و إن لم يقصد المعين من الاتيان بالمقدمة وصول الغير بها إلى الحرام. و عليه فقصد الإعانة لا إشكال فى اعتباره فى مفهوم الإعانة؛ لأنه أمر قصدى. و هذا القصد هو الذى لا يتصور انفكاكه عن العلم بترتب الحرام، لا قصد وقوع الحرام من الغير.

و أمّا الالتزام بكون إيجاد كلّ ماله مدخلية فى تحقق الحرام الصادر من الغير- و لو بوسائط عديدة- إعانة عليه، لا وجه له؛ حيث إنّه لا يصدق عليه عنوان الإعانة عرفا، و إلّا لزم كون الواجب تعالى معينا على الآثام الصادرة عن العباد؛ لأنّه موجد الآلات و مسبّب الأسباب فى الحقيقة، و تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا.

و أما قصد العصيان من فاعل الإثم فهل يعتبر إحرازه من جانب المعين فى صدق الإعانة على الإثم؟ أو هل يعتبر قصده فى نفسه أو لا، بمعنى أنّه حتى إذا علم المعين عدم قصد العصيان من الفاعل فهل يحرم عليه الاتيان بمقدماته أم لا؟

و التحقيق فى المقام: التفصيل بينما إذا دلّ الدليل المعتبر على أنّه لا يرضى الشارع بوقوع فعل المعصية بأىّ وجه، كالقتل و اللواط و الزنا و الربا، و نحو ذلك من الكبائر و المحرمات المهمّة فى نظر الشارع، و بينما ليس من هذا القبيل.

فيكفى فى القسم الأوّل مجرد علم المعين بوقوع الحرام فى حرمة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۲۰

الإعانة، و لو علم أنّ الفاعل ليس قاصدا لوقوعه.

و أما الثانى فهو خارج عن مصب هذه القاعدة؛ لفرض عدم صدور الإثم من الفاعل و ليس الفعل نفسه مما هو مبغوض عند الشارع حتى يحرم الإعانة على إيجاده. و ذلك مثل المعاصى و الآثام الصغيرة التى ليست مبغوضة فى ذاتها مع قطع النظر عن قصد العصيان من فاعلها، أو ليست مبغوضيتها الذاتية فى حد توجب الحرمة باتيان بعض مقدماتها.

هذا إذا لم يكن من قصد المعين تحقق المعصية، و إلّا لا يبعد القول بحرمة الإعانة مطلقا؛ حيث إنّه أتى بمقدمة الإثم قاصدا لوقوعه مع علمه بترتب المعصية عليه. و الانصاف أنّه يشكل فرض انفكاك قصد الإعانة من المعين عن علمه بوقوع الحرام من الغير، كما عرفت آنفا، حتى فيما إذا علم بأنّ الفاعل غير قاصد للعصيان.

و أما الصورة الرابعة: و هى ما لو تحقق القصد و لم يصدر الحرام من الغير- إما لندامة أو لمانع- فلا ريب فى عدم صدق الإعانة على الحرام عرفا؛ حيث لم يتحقق حرام حتى يصدق الإعانة عليه. نعم يصدق الإعانة على تمكين الغير و تحصيله القدرة على فعل الحرام، و

غايـة مـا يمكن الالتزام به صـدق إعانـة الغير فى جهـة وصوله إلى الحرام، لا الإعانـة على الحرام نفسه. و غايـة ما يلزم حينئـذ التجرى؛ لفرض أنّه قصـد بفعله مـا هـو شـرط و مقدمـة الحرام الواقع فى علمه و اعتقـاده، فهو أتى بمـا هو حرام حسب علمه و اعتقـاده، فيكون حينئذ مع كشف الخلاف متجرّيا.

و لكن خالف فى ذلك الشيخ الأعظم قدّس سرّه فصـرّح بعدم اعتبار وقوع الفعل الحرام المعان عليه من الغير فى صدق عنوان الإعانة على الحرام، بل جعله

أمرا مفروغا عنه.

حيث قال: «و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقّق مفهوم الإعانة فى الخارج، و تخيّل أنّه لو فعل فعلا بقصـد تحقق الإثم الفلانى من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهـة صـدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناء على ما حرّره من حرمـة الاشـتغال بمقـدمات الحرام بقصد تحققه، و أنّه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرّم و من جهة الإعانة. و فيه تأمل: فانّ حقيقة الإعانة على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء، سواء حصل أم لا». «۱»

و استدل بعض المحققين «۲» لعـدم اعتبار صـدور الفعل الحرام من الغير فى صدق عنوان الإعانة بأنّ حقيقة الإعانة هى عبارة عن تهيئة المقدمات للحرام و هى لا تستلزم حصوله.

و قد اتضح بما بيّناه آنفا ضعف استدلال الشيخ و استدلال هذا العلم.

و إنّ للسيـد الامـام الراحـل كلامـا دقيقـا نافعا فى الاسـتدلال لـذلك لا يخلو نقله من فائـدة، و إليك نصّ كلامه قال قـدّس سرّه: «إنّ المفهوم العرفى من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدمة إيجاد الإثم، و إن لم يوجد. فمن أعطى سلّما لسارق بقصد توصّله إلى السرقة، فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق و سرقته شىء و لم تقع منه، يصدق أنّ المعطى للسلم أعانه على إيجاد سرقته، و إن عجز السارق عن العمل.

فلو كان تحقق السرقة دخيلا فى الصدق فلا بد و أن يقال: إنّ المعتبر فى

---

(۱) مكاسب الشيخ/ الطبع الحجرى: ص ۱۷.

(۲) و هو السيد مير عبد الفتّاح فى العناوين: ج ۱، ص ۵۶۷- ۵۶۸.

صدق الإعانة إيجاد المقدمة الموصـلة، أو الالتزام بأنّ وجود السـرقة من قبيل الشـرط المتأخّر لصدق الإعانة و كلاهما خلاف المتفاهم العرفى منها، بل هما أمران عقليان.

أو يقـال: لا- يصـدق عرفـا الإعانـة على الإـثم حتى وجـدت السـرقة، فالفعـل المـأتى به لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتى يوجـد ذو المقدمة، و بعده يقال: إنّه أعانه عليه. و هو أيضا خلاف الواقع.

أو يقال: إنّ صـدق الإعانـة عليها فعلا باعتبار قيام الطريق العقلائى على وجود الإثم و بعد التخلّف يكشف عن كونها تجرّيا، لا إعانة و هو أيضا غير صحيح؛ لأنّ الطريق العقلائى عليه لا يتفق إلّا أحيانا. و مع عدم القيام أيضا يقال: أعانه على إيجاده.

فمن أعطى جصّا لتعمير مسجد، يقال: إنّه أعان على تعميره قبل تحققه، بل مع عروض مانع عنه. و لهذا يصح أن يقال: إنّى أعنت فلانا على تعمير المسجد و لم يقع منه ذلك، بلا شائبة تجوّز.

و إن شـئت قلت: فرق بين كون الإـثم بمعنى اسم المصـدر و كونه بمعنى المصـدر فى صـدق الإعانـة، فلو كان بمعنى اسـمه يعتبر فى صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، و المقام من قبيل الثانى». «۱» انتهى حاصل كلامه قدّس سرّه.

و فیه: أنّ صـدق حقیقـة الإعانـة لا إشـكال فيه بمجرد فعل المقدمات و تهيئتها، إلّا أنّه فى الحقيقة إعانة الغير على تمكينه من الحرام و تحصيله

(۱) المكاسب المحرمة/ طبع مطبعة مهر: ج ۱، ص ۱۴۱– ۱۴۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۲۳

القـدرة عليه كمـا قلنـا، و أمـا إعانته على فعل الحرام نفسه فى فرض عـدم صـدور الحرام منه فيشـكل صـدقها عرفا، بل لا يخلو إطلاق الإعانة على الحرام حينئذ من ركاكة عند أهل العرف، إلّا مجازا بعناية و لحاظ قرينة.

و بعبـارة أخرى: إنّ المتبادر إلى أذهان أهل العرف من عنوان الإعانـة على الإثم هو الإعانـة على الإثم الصادر من الغير، لا الاثم الـذى لم يصـدر و إنما كان الغير بصـدد فعله، و لا يلزم من ذلك أخذ إيجاد المقدمة الموصـلة فى صدق عنوان الإعانة، كما أشـكل بذلك السيد الامام الراحل قدّس سرّه.

و ذلـك لأنّ الـدخيل فى صـدق عنوانهـا فى نظر العرف ترتّب الحرام على الفعـل المعـان به بحيث ينتفى بانتفـائه، لاـ ضـرورة وجوده بوجوده و عدم انفكاكه عنه، كضرورة وجود المعلول بوجود علته التامة أو ضرورة وجود ذى المقدمة بوجود مقدّمته الموصلة.

و أما إطلاق الإعانة على تعمير المسجد قبل تحققه على فعل تهيئة أسباب التعمير بقصد ذلك، فهو مسامحى و عنائى بملاحظة القرينة.

و من هنـا لـو التفت أهـل العرف إلى عـدم تحقق التعمير، يقولون: أعـان فلاـن فى جهـة تعمير المسـجد، و مـا دام لم يشـرع التعمير لا يطلقون الإعانة على تعميره حقيقة، بل إنما يطلقون عنوانها بقرينة الأول و المشارفة مجازا.

و إنّ للسيد الامام الراحل كلاما نافعا فى المقام فراجع. «۱»

و حاصـل الكلاـم فى المقـام: أنّه يعتبر فى صـدق عنوان الإعانـة على الإثم– الـذى هو عنوان القاعـدة المبحوث عنها فى المقام– ثلاثة أمور، بحيث

(۱) المكاسب المحرّمة/ طبع مطبعة مهر: ج ۱، ص ۱۴۱– ۱۴۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۲۴

لو انتفى واحد منها لا يصدق عنوان القاعدة.

أحدها: ترتّب صدور الحرام من الغير على الفعل المعان به، بأن ينتفى بانتفائه و إن لم يسـتلزم الاتيان به صدور طبيعى الفعل الحرام من الغير لا مكان تحققه بمقدمـة أخرى عقلا. و من هنا قلنا بعدم اعتبار كون الفعل المعان به علة تامة لتحقق الحرام، كما يظهر من الشـيخ الأعظم، و لا الجزء الأخير من العلة، كما توهم بعض.

ثانيها: قصـد الإعانـة على الإثم أو العلم بالـدوران المزبور على النحو الـذى بيّناه فى الأمر الأوّل على سبيل مانعـة الخلو، فلا بـد إمّا من تحقق قصـد الإعانة أو علم المعين بترتب الفعل الحرام على ما أتى به من الشـرط أو السبب فى صدق عنوان الإعانة عرفا. فلو انتفيا معا لاـ يصـدق عنوانها فى نظر أهل العرف و لو تحقق الأمران الآخران، و إن لا ينفك قصـد الإعانـة عن العلم بـذلك غالبا. و لعلّ صـدق عنوان الإعانـة على الإـثم على إعطاء العصا و السـكين إلى مريـد الظلم و القتل يكون لأجل ذلك، كما أشار إليه السـيد الامام الراحل قدّس سرّه. «۱»

نعم هاهنا صورة: و هى أنّ الفعل المعان به لو كان من المقـدمات التى لها دخل فى صدور الحرام من الغير و لو بنحو الداعى– لا بنحو الـدوران المزبور– لا يبعد صدق الإعانة فيما إذا قصد بفعله الإعانة على صدور الحرام من الغير، بخلاف مجرد علمه بذلك، فلا يكفى علم المعين فى صدق عنوان الإعانة حينئذ، كما فى تجارة التجار مع علمه بكون الاتجار موجبا

(۱) المصدر: ص ۱۴۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۲۵

لتسلیط العشار علیه و أخذ العشر منه.

و علیه فمع قصد الاعانهٔ یصدق عنوان الإعانهٔ عرفا مطلقا؛ حیث لا فرق فی صدق الإعانهٔ علی الإثم حینئذ بین کون الفعل المعان به من قبیل الأسباب و بین کونه من الدواعی و لا- بین کونه من المقدمات القریبهٔ المتمحضهٔ فی السببیهٔ لصدور الحرام من الغیر أو من المقدمات البعیدهٔ غیر المتمحّضهٔ فی ذلک، و هذا بخلاف علم المعین فلا یکفی وحده فی صدق عنوان الاعانهٔ علی الإثم عرفا فی الدواعی و المقدمات البعیدهٔ، و إن یشکل أصل حصول علمه حینئذ، کما یشکل کفایهٔ مجرد القصد فی المقدمات البعیدهٔ.

ثالثها: صدور الحرام المعان علیه من الغیر؛ لأنّ حقیقهٔ الإعانهٔ و إن تصدق بالنسبهٔ إلی مقدمات الحرام و حصول القدرهٔ علی الحرام للغیر بقدر ما اقتضاه الفعل المعان به، لکن الإعانهٔ علی الحرام نفسه لا تصدق عرفا ما لم یصدر الحرام من الغیر، کما هو واضح، و لا فرق فی ذلک بین کون الإثم بمعناه المصدری أو اسم المصدر، کما یظهر من السید الامام الراحل قدس سرّه. «۱»

و ذلک لأنّ الملاک فی صدق عنوان القاعدهٔ تحقق الفعل الحرام و لو بأوّل جزئه. و هذا یصدق باشتغال الغیر بفعل الحرام. فبمجرّد شروعه بالمعصیهٔ یصدق عرفا عنوان الإعانهٔ علی الإثم. و هذا یلائم مع الإثم بمعناه المصدری، فلا حاجهٔ إلی التجشّم بکونه بمعنی اسم المصدر لإثبات تعلیق صدق عنوانها علی بعد وقوع الإثم.

و مما یؤیّد ذلک قوله صلّی اللّه علیه و آله: «من أکل الطین فمات فقد أعان علی نفسه» و مثل

(۱) المکاسب المحرمهٔ/ طبع مطبعهٔ مهر: ج ۱، ص ۱۴۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۲۶

قوله قول الصادق علیه السّلام: «فان أکلته و مت فقد أعنت علی نفسک». «۱» فان تعلیق الاعانهٔ علی الموت فی هاتین الروایتین یشعر بدخل وقوع الإثم فی صدق الإعانهٔ علیه. و الإثم هاهنا قتل الرجل نفسه. و هو یصدق فیما إذا کان فعل الرجل سببا لموته.

هذا کله فی عنوان الإعانهٔ.

و أما الإثم فمعناه مطلق المعصیهٔ. و العدوان هو الظلم. فهو من باب عطف الخاص علی العام، و هذا واضح لا یحتاج إلی إطالهٔ الکلام.

ثم إنّه لا إشکال فی دخول إعانهٔ الغیر علی الإثم فی مصب القاعدهٔ و مفادها.

و أما إعانهٔ النفس علی الإثم، فهل یدخل فی مفاد القاعدهٔ أم لا؟

فقد استظهر بعض المحققین «۲» خروجه عن مصبّ القاعدهٔ من کلام الشیخ الأعظم؛ حیث قال فی رد شیخ الطائفهٔ: «ثم إنّ محل الکلام فی ما یعد شرطا للمعصیهٔ الصادرهٔ عن الغیر. فما تقدم فی المبسوط، من حرمهٔ ترک بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلی قوله علیه السّلام: «من أعان علی قتل مسلم» ... محل تأمل، إلّا أن یرید الفحوی». «۳»

و لکن لا نظر للشیخ إلی هذه الجهةٔ، بل إنما نظره إلی اعتبار الاتیان بما هو شرط للمعصیهٔ، بحیث یتحقق بفعله الإعانهٔ علی الإثم، و لمّا کان ترک بذل الطعام أمرا عدمیا لا یصلح للشرطیهٔ، و إلّا لم یکن کلام شیخ الطائفهٔ فی

(۱) الکافی: ج ۶، ص ۲۶۶، ح ۵ و ۸.

(۲) و هو الشیخ محمد الفاضل فی القواعد الفقهیهٔ: ج ۱، ص ۴۵۸.

(۳) مکاسب الشیخ: ص ۱۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۲۷

من خاف علی نفسه لیکون کلام الشیخ ردّا علیه.

و علی أیّ حال فالتحقیق: دخول إعانهٔ النفس علی الإثم فی عنوان القاعدهٔ؛ حیث لم یؤخذ فی عنوانها إعانهٔ الغیر علی الإثم، بل إنما المأخوذ فی عنوانها هو الإعانهٔ علی الإثم مطلقا، سواء کان صادرا عن الغیر أو عن نفس المعین، فلا وجه للاختصاص؛ نظرا إلی عمومیهٔ الملاک.

مدرک القاعدهٔ

اشارهٔ

قد استدل لهذه القاعدهٔ بوجوه:

الأوّل: العقل.

بتقریب أنّ العقل یحکم بقبح الاعانهٔ علی معصیهٔ المولی و المساعدهٔ علی الاتیان بمبغوضه، کحکمه بقبح فعل المعصیهٔ نفسه؛ لأنه کما یحکم بقبح معصیهٔ المولی و الاتیان بمبغوضه، فکذلک یحکم بقبح الإعانهٔ و المساعدهٔ علی ذلک من غیر فرق.

و من هنا تری العقلاء کما یقبّحون عبدا ضرب مولاه أو أهانه، فکذلک یقبّحون إعانته علی ذلک و مساعدته بتمهید المقدمات و مظاهرته لمن أهان مولاه، و لو بالترغیب و التشویق.

و من هنا وضعوا فی قوانینهم العرفیهٔ جزاء علی من أعان المجرم فی ارتکاب الجرم و ساعده علی ذلک، کمن أعان السارق فی سرقته أو ساعد القاتل فی قتله بتهیئهٔ الأسباب أو حبس صاحب المال أو المقتول قبل قتله لیقتله القاتل أو بالحراسهٔ و المناوبهٔ أو بالدلالهٔ علی موضع اختفاء المال المسروق قبل السرقهٔ و الشخص المقتول قبل قتله، بلا فرق فی ذلک بین

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۲۸

کون المقدمات من القبائح بنفسها مع قطع النظر عن المقدمیهٔ أو کان قبحها باعتبار مقدمیتها للجرم و الجنایهٔ.

و لا یخفی أنّ حکم العقل بقبح الإعانهٔ علی الإثم لا ینافی عدم الالتزام بالملازمهٔ عقلا بین حرمهٔ الشیء و بین حرمهٔ مقدمته. و ذلک لأنّ المدّعی هناک ثبوت الحرمهٔ الترشحیهٔ الناشئهٔ من حرمهٔ ذی المقدمهٔ. و هاهنا إنّما یحرم ما یتوصّل به إلی الحرام من المقدمات لأجل انطباق عنوان الإعانهٔ علی الإثم علیه؛ حیث إنّ هذا العنوان بنفسه موضوع حکم العقل. فالحرمهٔ ثابتهٔ لنفس هذا الموضوع بعنوانه الأولی، من دون سرایهٔ الحرمهٔ و ترشّحها إلیه من شیء آخر.

الثانی: الاجماع.

و أما الاجماع و إن ادّعی فی المقام، و لکن لا اعتبار به فی مثل المقام؛ نظرا إلی وجود الأدلهٔ القطعیهٔ الصالحهٔ للتمسک بها فی المقام، و إحراز استنادهم إلی بعض هذه الوجوه.

الثالث: الکتاب:

أما الکتاب: فاستدل بقوله تعالی: «وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ» «۱»؛ نظرا إلی ظهور النهی فی الحرمهٔ عند عدم قرینهٔ صارفهٔ إلی

الکراهة. و هی منتفیة فی المقام.

و الإشکال بأنّ العلم بعدم إرادة ظاهر الأمر بالتعاون علی البر و التقوی فی الفقرة السابقة «۲» - لمعلومیة عدم وجوب مطلق التعاون علی البر- قرینة

---

(۱) سورة المائدة: الآیة ۲.

(۲) و هی قوله: «تعاونوا علی البرّ و التقوی». المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۲۹

علی عدم إرادة ظاهر النهی فی هذه الفقرة أیضا؛ بزعم أنّ ذلک مقتضی وحدة السیاق، مدفوع.

و ذلک لأنّ وحدة السیاق إنّما هی تصلح للقرینیة علی تعیین المراد فیما إذا کانت الفقرات المتوالیة فی کلام واحد متعلقة للأمر أو النهی، دون ما إذا ورد الأمر فی بعضها و النهی فی الأخری، کما فی المقام. فان کل واحد من الفقرتین فی هذه الآیة غیر مرتبط بالآخر؛ إذ سیاق الأمر غیر سیاق النهی.

و مجرد تتالی الجملتین فی الذکر لا یوجب وحدة السیاق. و علیه فظهور النهی فی هذه الآیة فی الحرمة مما لا إشکال فیه.

و إنّما الإشکال فی صدق عنوان التعاون علی الإعانة. فربما یقال: لو قلنا بصدق عنوانه علی الإعانة تتم دلالة الآیة علی هذه القاعدة، و إلّا فلا، و لمّا ثبتت المغایرة بین العنوانین و عدم صدق عنوان التعاون علی الإعانة، لا تتم دلالتها علی مفاد القاعدة المبحوث عنها فی المقام.

و لکن مقتضی التحقیق: تمامیّة دلالة الآیة علی المطلوب. و ذلک لأنّ عنوان الإعانة و إن کان غیر عنوان التعاون و هما متغایران فی الماهیة، کما بیّنا وجه ذلک مفصّلا فی تحریر مفاد هذه القاعدة، إلّا أنّ هذا الفرق إنما یکون فی فعل واحد بلحاظ واقعة واحدة. کما لو قلنا: أعان زید عمرا فی بناء المسجد، فانه لیس بمعنی قولنا: تعاون زید و عمرو فی بناء المسجد؛ لأنّ الإعانة هنا بمعنی تمهید المقدمات و إیجاد الأسباب، و التعاون بمعنی إیجاد جزء من المسجد بحیث یستند بناء المسجد إلیهما معا.

و لکن فی الآیة الشریفة لیس إطلاق لفظ التعاون باللحاظ المزبور، بل إنما هو بلحاظ وقائع عدیدة؛ إذ هی خطاب إلی عموم المؤمنین، و المقصود

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۳۰

النهی عن إعانة بعضهم بعضا آخر فی الإثم، کأن یعین زید عمرا فی فعل معصیة و یعین عمرو زیدا فی فعل معصیة أخری. و استعمال صیغة التفاعل بهذا المعنی فی القرآن شایع، کما فی قوله تعالی: «وَ تَوٰاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوٰاصَوْا بِالصَّبْرِ»، أی وصّی کل منهم الآخر بالحق و الصبر. و قوله تعالی: «عَمَّ یَتَسٰاءَلُونَ» أی: عن أیّ شیء یسأل کل منهم الآخر. و قوله تعالی: «وَ تَفٰاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَ تَکٰاثُرٌ فِی الْأَمْوٰالِ وَ الْأَوْلٰادِ». و مثل ذلک من الآیات کثیرة فی الکتاب المجید.

فالمقصود نهی المؤمنین عن إعانة کل منهم الآخر فی الإثم. و بهذا البیان تتمّ دلالتها علی مفاد هذه القاعدة.

و یدل علی ذلک أولا: أنّ فی التعاون لما أخذ استناد الفعل إلی الطرفین فکل منهما فی الحقیقة فاعل الإثم، و الآیة بصدد النهی عن شیء زائد غیر أصل فعل الإثم.

و ثانیا: أنّ وقوع إثم واحد من جماعة- بحیث کانوا مشترکین فی فعله فیستند إلی جمیعهم- أمر نادر الوقوع، و من المستبعد جدا نظر الآیة إلی ذلک.

و ثالثا: نصّ بعض أهل اللغة علی أنّ التعاون المسند إلی القوم، بمعنی إعانة بعض القوم بعضا، کما عن القاموس و المنجد. و فی الصحاح: تعاون القوم: أعان بعضهم بعضا، و کذا صرّح به فی المصباح المنیر.

و إنّ مقارنـة الإـثم و العـدوان فى تعلق النهى قرينـة على إرادة التحريم من النهى عن الإـثم؛ إذ لا ريب فى حرمـة الإعانـة على الظلم و العدوان؛ لدلالة النصوص المستفيضة على ذلك.

و حاصل الكلام: أنه لا يبقى أىّ شك فى دلالـة الآيـة على مفاد هـذه القاعدة- و هو حرمة الإعانة على الإثم- بعد ملاحظة ما بيّناه فى الاستدلال لذلك.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۳۱

الرابع: السنة.

فقـد دلّت على هـذه القاعـدة- مضافا إلى ما جاء فى كلام الشـيخ الأعظم قـدّس سـرّه- نصوص أخرى متظافرة على حرمة الإعانة على بعض المحرّمات كالإعانة على القتل و صنع الخمر و أخذ الربا و مطلق الظلم.

فمنها: ما ورد عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام: «من أعان على مؤمن بشـطر كلمة لقى اللّه عز و جل و بين عينيه مكتوب؛ آيس من رحمة اللّه». «۱» و رواه الصدوق باسناده عن ابن أبى عمير عن غير واحد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و منها: ما ورد فى الصحيح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«من أعان ظالما على مظلوم لم يزل اللّه عليه ساخطا حتى ينزع من معونته». «۲»

و قد دلّ على هذا المعنى نصوص متظافرة «۳» و مثله ما رواه الراوندى فى نوادره بسـنده الصحيح عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السّلام قال:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ... من أعان ظالما على ظلمه و هو يعلم أنّه ظالم فقد برئ من الإسلام». «۴»

و روى عنه صلّى اللّه عليه و آله بهذا الاسناد، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

«إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الظلمة و أعوان الظلمة؟ من لاق لهم دواة أو ربط لهم كيسا أو مدّ لهم مدّة احشروه معهم». «۵»

و منها: النبوى المروى بطرق عديدة عن أبى جعفر و عن الصادق عن

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۹، ص ۹، ب ۲ من القصاص فى النفس ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۳۴۵، ب أبواب جهاد النفس ح ۵.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ب ۸۰ من أبواب جهاد النفس.

(۴) نوادر الراوندى: ص ۱۷.

(۵) المصدر: ص ۱۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۳۲

آبائه عليهم السّـلام عن رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله قال: «لعن اللّه الخمر و غارسها و عاصرها و شاربها و ساقيها و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها و حاملها و المحمولة إليه». «۱» و من الواضح عدم كون الغارس و الحامل فاعل المعصية، بل معين لفاعلها.

و مثله ما ورد عن على عليه السّـلام قال: «لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الربا و آكله و بايعه و مشتريه و كاتبه و شاهديه». «۲» فانّ كاتب الربا و شاهده ليسا آخذ الربا و لا معطيه، بل من قبيل المعين على ذلك.

و من النصوص الدالـة على مفاد هـذه القاعـدة ما رواه الصـدوق فى الخصال بسـنده عن السـكونى عن أبى عبد اللّه عن آبائه عن على عليه السّـلام- فى حديث- قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: و من أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك». «۳» فانّ الأمر بـالسوء و الإـثم و الدلالـة عليه و الاشـارة إليه من أبرز مصاديق الإعانـة. و هـذه الروايـة من أدلّ ما فى المقام؛ إذ تـدل على مفاد هـذه

القاعدهٔ علی نحو الکبری الکلیهٔ، بلا اختصاص بمورد.

و منها: ما رواه الصدوق فی الفقیه و الخصال و المجالس بطرقه المختلفهٔ عن الصادق علیه السّلام قال: «حسب المؤمن نصرهٔ أن یری عدوّه یعمل بمعاصی اللّه» «۴»؛ حیث دلّ علی قطعیهٔ حرمهٔ الإعانهٔ علی المعصیهٔ و المفروغیهٔ عنها بفحوی الخطاب و الأولویهٔ، کما هو واضح.

و منها: ما ورد فی النصوص المستفیضهٔ المتظافرهٔ عن الباقر

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۱۲، ص ۱۶۵، ب ۵۵، مما یکسب به ح ۴ و ۵.

(۲) وسائل الشیعهٔ: ج ۱۲، ص ۴۳۰، ب ۴ من الربا، ح ۲ و ۳ و ۴.

(۳) وسائل الشیعهٔ: ج ۱۱، ص ۳۹۸، ب ۱ من الأمر و النهی ح ۲۱.

(۴) المصدر: ج ۱۱، ص ۴۰۹، ب ۵ من الأمر و النهی، ح ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۱۳۳

و الصادق علیهما السّلام: «من علّم باب ضلال کان علیه مثل وزر من عمل به و لا ینقص اولئک من أوزارهم شیئا». «۱» فان تعلیم باب الإثم و الضلال من مصادیق الإعانهٔ و من مقدماتها البعیدهٔ فکیف بمقدماتها القریبهٔ الممحضهٔ لإیجاد الإثم.

و منها: ما روی عن الصادق علیه السّلام بطرق عدیدهٔ- فی حدیث- قال علیه السّلام: «و إذا رأی المنکر و لم ینکره و هو یقوی علیه فقد أحبّ أن یعصی اللّه، و من أحب أن یعصی اللّه فقد بارز اللّه بالعداوهٔ». «۲» بتقریب أنّه إذا کان ترک إنکار المنکر و الرضا بوقوع المعصیهٔ و حبّها فی حکم مبارزهٔ اللّه بالعداوهٔ، فکیف بالاعانهٔ علی معصیهٔ اللّه؟! فیدل هذا الحدیث الشریف علی حرمهٔ الاعانهٔ علی الإثم بالفحوی.

و منها: صحیح أبی حمزهٔ الثمالی عن علی بن الحسین قال: «ایاکم و صحبهٔ العاصین و مجاورهٔ الفاسقین احذروا فتنتهم و تباعدوا من صاحبتهم». «۳»

و منها: ما رواه الکشی فی رجاله بسنده المعتبر عن صفوان الجمّال أنّ أبا الحسن موسی علیه السّلام قال له:

«کل شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا. قلت: أیّ شیء؟ قال علیه السّلام: إکراؤک جمالک من هذا الرجل، یعنی هارون- إلی أن قال علیه السّلام- یا صفوان أیقع کراؤک علیهم؟

قلت: نعم، قال علیه السّلام: أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک؟ قلت: نعم. قال علیه السّلام: فمن أحب بقاءهم فهو منهم، و من کان منهم کان ورد النار، قال صفوان: فذهبت فبعت جمالی عن آخرها». «۴»

و منها: ما رواه علی بن إبراهیم بسنده عن الصادق علیه السّلام قال:

---

(۱) المصدر: ج ۱۱، ص ۴۳۶، ب ۱۶، من الأمر و النهی.

(۲) وسائل الشیعهٔ: ج ۱۱، ص ۵۰۱، ب ۳۷ من الأمر و النهی، ح ۵.

(۳) المصدر: ج ۱۱، ص ۵۰۳ ب ۳۸ من الأمر و النهی، ح ۳. و فیه: «ساحتهم» بدل «صاحبتهم».

(۴) المصدر: ج ۱۱، ص ۵۰۲، ب ۳۷ من الأمر و النهی، ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۱۳۴

«قال علیه السّلام: من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلا یجلس مجلسا ینتقص فیه امام أو یغتاب فیه مؤمن. إنّ اللّه یقول فی کتابه: وَ إِذا رَأَیْتَ الَّذِینَ یَخُوضُونَ فِی آیاتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّی یَخُوضُوا فِی حَدِیثٍ غَیْرِهِ». «۱» فانه دلّ علی المطلوب بالفحوی.

إلی غیر ذلک من النصوص المتفرقة فی مختلف أبواب الفقه، یجدها المتتبع فی مظانّها، فقد دلّ بعضها علی مفاد هذه القاعدة علی نحو الکبری الکلیة و أما سایر النصوص الواردة فی الموارد المختلفة فبعد إلقاء الخصوصیة عن مواردها و استظهار کبری حرمة الإعانة علی المعصیة من جمیعها تتمّ دلالتها علی هذه القاعدة، کما هو الحق؛ حیث لا خصوصیة لهذه الموارد إلّا کونها معصیة و کون الاتیان بمقدماتها و تهیئة شرائطها إعانة علی الاثم و المعصیة.

الخامس: أدلة وجوب النهی عن المنکر.

بتقریب: أنّ المستفاد منها وجوب دفع المنکر و قلع مادّة الفساد. و إنّ وجوب دفعه مناقض للإعانة علی وقوعه. فیستلزم وجوب النهی عنه حرمة الإعانة علیه، لزوما بیّنا بالمعنی الأخص.

و بعبارة أخری: إنّ أدلّة وجوب النهی عن المنکر تدل بالدلالة الالتزامیة علی حرمة الإعانة علی فعل المنکر، فیکون مفاد هذه القاعدة مدلول أدلّة وجوب النهی عن المنکر بالدلالة الالتزامیة؛ لأنّ حرمة الإعانة علی الإثم لازم لوجوب النهی عنه، لزوما بیّنا بالمعنی الأخص.

و أما دلالتها علی وجوب دفع المنکر؛ فلأنّه لا معنی لوجوب رفع المنکر

---

(۱) المصدر: ج ۱۱، ص ۵۰۴، ب ۳۸، ح ۸.

فی نظر العقل؛ لأنّ ما وقع من الإثم فی الخارج لا ینقلب عما هو علیه. فالممکن عقلا هو المنع عن وقوع الإثم مطلقا، سواء اشتغل به الفاعل أو لم یشتغل.

فکما أنّ متعلّق نهی الناهی هناک ما هو فی معرض التحقق من الإثم بغرض دفعه و المنع عن وقوعه، کذلک فی المقام؛ لأنّ الإعانة إنّما هی علی الإثم الذی فی معرض التحقق لغرض إیجاده و المساعدة علی وقوعه. و لمّا یجب دفع الإثم و المنع عن وقوعه، یحرم الإعانة علی إیجاده و المساعدة علی وقوعه.

و بهذا التقریب تتم دلالة أدلة النهی عن المنکر علی حرمة الإعانة علی الإثم. و لا سیما مع تلک التأکیدات الواردة فیها علی وجوب الانکار بالقلب و اللسان و الید، و تعذیب طائفة من الأخیار فی الامم السالفة لمداهنتهم مع أهل المعاصی، و ما ورد من النهی عن الرضا بفعل المعاصی و الآثام و الأمر بملاقاة أهلها بالوجوه المکفهرة؛ أی العبوسة.

کما ورد عن الامام الحسن بن علی العسکری علیه السّلام فی تفسیره عن آبائه، عن النبی صلّی اللّه علیه و آله فی حدیث قال:

«لقد أوحی اللّه إلی جبرئیل و أمره أن یخسف ببلد یشتمل علی الکفار و الفجار. قال جبرئیل: یا رب أخسف بهم إلّا بفلان الزاهد لیعرف ما ذا یأمره اللّه فیه. فقال: اخسف بفلان قبلهم. فسأل ربه قال علیه السّلام: یا رب عرّفنی لم ذلک و هو زاهد عابد؟ قال: مکّنت له و أقدرته فهو لا یأمر بالمعروف و لا ینهی عن المنکر، و کان یتوفّر علی حبهم فی غضبی.

فقالوا: یا رسول اللّه فکیف بنا و نحن لا نقدر علی إنکار ما نشاهده من منکر؟ فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: لتأمرن بالمعروف و لتنهنّ عن المنکر أو لیعمّنّکم عذاب اللّه. ثم قال صلّی اللّه علیه و آله: من رأی منکم منکرا فلینکر بیده ان استطاع. فإن لم یستطع فبلسانه. فان لم یستطع فبقلبه.

فحسبه أن یعلم اللّه من قلبه أنّه لذلک کاره». «۱»

و ما رواه الصدوق فی العیون و العلل عن أحمد بن زیاد جعفر الهمدانی، عن علی بن إبراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن عبد السلام بن

صالح الهروی قال:

«قلت لأبی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السّلام: یا ابن رسول اللّه ما تقول فی حدیث روی عن الصادق علیه السّلام قال: إذا خرج القائم قتل ذراری قتلهٔ الحسین علیه السّلام بفعال آبائها؟

فقال علیه السّلام: هو کذلک. فقلت: قول اللّه عز و جل: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری، ما معناه؟ قال علیه السّلام:

صدق اللّه فی جمیع أقواله، و لکن ذراری قتلهٔ الحسین علیه السّلام یرضون بفعال آبائهم و یفتخرون بها، و من رضی شیئا کان کمن أتاه. و لو أنّ رجلا قتل بالمشرق فرضی بقتله رجل بالمغرب لکان الراضی عند اللّه عز و جل شریک القاتل، و إنما یقتلهم القائم علیه السّلام إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم». «۲»

و ما رواه البرقی فی المحاسن عن محمد بن مسلم رفعه، قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: إنّما یجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضی أمرا فقد دخل فیه و من سخطه فقد خرج منه». «۳»

و ما ورد عن علی علیه السّلام فی نهج البلاغهٔ، قال: «الراضی بفعل قوم کالداخل معهم فیه، و علی کل داخل فیه باطل إثمان: إثم العمل به، و إثم الرضا به». «۴»

و ما رواه الکلینی فی الکافی بسنده عن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «أمرنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أن نلقی أهل المعاصی بوجوه

---

(۱) الوسائل: ج ۱۱، ص ۴۰۶ ب ۳ من الأمر و النهی، ح ۱۲.

(۲) وسائل الشیعهٔ: ج ۱۱، ص ۴۰۹، ب ۵ من الأمر و النهی، ح ۴.

(۳) المصدر: ص ۴۱۱، ح ۹.

(۴) المصدر: ح ۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۱۳۷

مکفهرّهٔ». «۱» و المکفهر: العبوس، من اکفهرّ الرجل إذا عبس، کما عن الجوهری.

هل هی حکم أو غیره؟

لا إشکال فی کون مفاد هذه القاعدهٔ الحکم التکلیفی، و هو حرمهٔ الاعانهٔ علی الإثم، کما ینادی بذلک نصّها. و علیه فاحتمال کونه أمارهٔ أو أصلا لا یعبأ به.

و لا یخفی أنّ حرمهٔ الإعانهٔ علی الإثم و إن کانت حکما تکلیفیا، و لکنّها تستتبع الحکم الوضعی فی المعاملات، حیث توجب فسادها. و ذلک لما تقرّر فی محلّه من أنّ النهی فی المعاملات یوجب الفساد. و هذا إنّما فیما إذا انطبق علی البیع عنوان الإعانهٔ علی الإثم؛ حیث یتعلّق النهی حینئذ بأصل البیع، لا بعض شرائطه أو أجزائه الغیر المقوّمهٔ.

حالها مع معارضهٔ سایر القواعد

إذا وقع التعارض بین هذه القاعدهٔ و بین سایر القواعد، فقد تقدّم هذه القاعدهٔ علی غیرها، و قد یکون الأمر بالعکس.

فإذا وقع التعارض بینها و بین قاعدهٔ العدل و الانصاف

بأن یلزم من تقسیم المال بالسویهٔ إعطاء جزء من المال إلی غیر مستحقه، فان علم المعطی إلیه عدم استحقاقه لما وصل إلیه بالتقسیم یکون تصرفه فیه معصیهٔ و إثما. فیکون التقسیم بالسویهٔ حینئذ مقدمهٔ لوقوعه فی هذا الإثم. فیتحقق به الإعانهٔ علی الإثم فیدخل فی

هذه القاعدة.

---

(۱) المصدر: ج ۱۱، ص ۴۱۳، ب ۶، ح ۱، و الکافی: ج ۵، ح ۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۳۸

فحینئذ تقدّم قاعدة العدل و الانصاف؛ حیث لا- مناص من العمل بها لا حراز إیصال المال- و لو ببعضه- إلی مالکه الواقعی، کما حرّرنا ذلک فی الاستدلال بالدلیل العقلی لهذه القاعدة. هذا مضافا إلی عدم قصد إعطاء المال إلی غیر مستحقه، بل المقصود من التقسیم بالسویة لیس إلّا إحراز إیصال المال- و لو بعضه- إلی مالکه الواقعی، و إن یعلم المقسّم بایصال جزء من المال المتردد إلی غیر مالکه بهذا التقسیم.

و هذا الکلام بعینه یجری فی قاعدة القرعة.

و أما إذا وقع التعارض بین قاعدة السلطنة و بین هذه القاعدة

فلا إشکال فی تقدیم هذه القاعدة؛ لأنّ سلطنة الانسان علی ما له إنّما هی ثابتة فی نظر الشارع فیما إذا لم یوجب إعمالها معصیة اللّه و لا إیذاء المؤمنین و التعدی إلیهم. کما لو آجر شخص بیته للإتیان بالمحرّمات، کإجراء عملیة الغناء و الموسیقی و صنع الخمر و سایر الاثام و الفواحش، أو آجر دابته أو سیارته لحمل الخمر و موارد الفساد، أو لحمل عمّال الطواغیت و الظلمة و حکام الجور، کما أشیر إلیه فی روایة صفوان الجمّال السابق آنفا.

فیقع التعارض بین القاعدتین فی مثل هذه الموارد؛ لأنّ قاعدة حرمة الاعانة علی الإثم تقول: إنّ ذلک إعانة علی الاثم و المعصیة و العدوان، و هو حرام. و لکن قاعدة السلطنة تقول: الناس مسلّطون علی أموالهم، و مقتضی سلطنة المالک علی ما له جواز تصرّفه فیه و الانتفاع به کیف شاء.

و لا ریب فی تقدیم قاعدة حرمة الاعانة علی الإثم، لأنّ النهی و التحریم یرفعان السلطنة شرعا، فلا یبقی جواز التصرف بعد ما ارتفعت السلطنة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۳۹

بتعلّق النهی و التحریم.

و أما إذا وقع التعارض بین هذه القاعدة و بین قاعدتی نفی الحرج و الضرر

فالأقوی تقدیمهما علی هذه القاعدة؛ لأنهما حاکمان علی جمیع الأحکام الأولیة، حتی علی فعل الإثم و المعصیة نفسه، فضلا عن الإعانة علیه. مثال ذلک کما لو وقع الشخص فی العسر و الحرج فی عیشه إذا لم یبع العنب ممن یعلم أنّه یصنعه خمرا أو لو یعمل فی دوائر الدولة الجائرة و خدمة السلطان.

و لکن لا بدّ من ملاحظة الأهمّ فالأهمّ فی مثل المقام، فربّ حرج و ضرر لا یصلح لرفع حرمة الإعانة علی بعض المعاصی و الآثام؛ لما لها من الأهمّیة فی نظر الشارع؛ بحیث یقطع بعدم رضی الشارع بوقوعه بأیّ وجه.

هذا، و لکن یظهر من الشیخ الأنصاری تقدیم هذه القاعدة علی قاعدتی نفی الضرر و الحرج. و وجّه ذلک بأنّ حرمة الإعانة علی الإثم ثابتة بحکم العقل، فلا تقبل التخصیص بأدلّة نفی الضرر و الحرج الثابتة من الشارع.

فانه قال: «لا یخفی أنّ أدلّة حرمة الإعانة أقوی من تلک؛ لکونها مطابقة لحکم العقل بقبح الإعانة علی القبیح، فلا تقبل التخصیص بأدلّة نفی الضرر و الحرج؛ لأنّ نفیهما فی المقام بالشرع لا باستقلال العقل». «۱»

و لکن یرد علیه لزوم زیادة الفرع علی الأصل؛ لأنّ أدلّة کثیر من

---

(۱) القضاء و الشهادات: ص ۲۳۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۴۰

المحرّمات و الواجبات محكومة بدليل نفى الضرر و الحرج، فكيف لا يكون أدلة حرمة الإعانة عليها كذلك؟! هذا مضافا إلى أنّ الدليل العقلى القائم على حرمة الإعانة على الإثم يبتنى على قبح الإثم المعان عليها عقلا؛ لأنها معصية للمولى. و لا يلزم من ذلك ثبوت أصل الحرمة بحكم العقل و إنّما العقل يحكم بقبح فعل ما ثبت كونه معصية و حراما و لو بدليل الشرع، أى ما ثبت منعه و تحريمه من قبل المولى يحكم العقل بقبح الاتيان به. فاذا ارتفع أصل المنع و التحريم عن الفعل الحرام بدليل نفى الضرر و الحرج فلا معنى لحرمة الإعانة عليه حينئذ.

التطبيقات الفقهية

قد تبيّن من خلال ما بيّناه سابقا كثير من موارد جريان هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، و مع ذلك ينبغى هاهنا ذكر نماذج أخرى من تطبيقاتها المصرّح بها فى نصّ كلمات فحول الفقهاء من القدماء و المتأخرين.

فنقول: قد أفتى الفقهاء- من القدماء و المتأخرين- فى موارد عديدة من هذه القاعدة بمفادها، و استدلوا بها لفتاواهم، كما فى الإعانة على القتل و الظلم، و سبق نقله عن الشيخ الطوسى فى المبسوط، و نحو ذلك مما لا يحصى فى كلماتهم. و نكتفى هاهنا بذكر نماذج من كلمات الفقهاء الذين استدلوا بنص هذه القاعدة لفتاواهم.

و أوّل من استدلّ بنص هذه القاعدة فيما وصلت إليه هو الشيخ الطوسى؛ حيث أفتى بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعصية معلّلا بأنه إعانة على المعصية. قال قدّس سرّه: «فان كان فقيرا نظر فان كان مقيما

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۱۴۱

على المعصية لم يعطه؛ لأنه إعانة على المعصية، و إن تاب يجوز أن يعطى من سهم الفقراء». «۱»

و كذا حكم ببطلان الوصية على إجارة الملك للبيع و الكنائس و نحو ذلك من المحرمات مستدلا بأنها إعانة على المعصية؛ حيث قال قدّس سرّه: «إن أوصى أن يستأجر به خدما للبيعة و الكنيسة و يعمل به صلبانا، أو يستصبح به، أو يشترى أرضا فتوقف عليها، أو ما كان فى هذا المعنى، كانت الوصية باطلة؛ لأنّها إعانة على معصية». «۲»

ثم بعده العلّامة الحلى استدلّ بهذه القاعدة فى مواضع عديدة من كتبه المختلفة فى مختلف الفروع الفقهية.

منها: حكمه بحرمة بيع ما يعلم البائع أنّ المشترى يصنعه صنما أو صليبا أو شيئا من الملاهى، و إن لم يشترط ذلك فى العقد. فانه استدل لذلك بقوله: «لأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحا». «۳»

و منها: حكمه بحرمة بيع من لم تجب عليه صلاة الجمعة شيئا ممّن وجبت عليه- من الواجدين للشرائط- عند وقت النداء. فإنّه استدلّ لذلك بهذه القاعدة، و اعترض به على الشيخ، حيث حكم بالكراهة مستدلا بها. قال قدّس سرّه:

«قال الشيخ: إنّه يكره لأنّ فيه إعانة على فعل محرّم و هو يقتضى التحريم؛ لقوله تعالى: و لا تعاونوا على الإثم و العدوان، و الوجه عندى التحريم فى حقه أيضا». «۴» قوله (أيضا) إشارة إلى مفروغية حرمة البيع وقت النداء على من

---

(۱) المبسوط: ج ۱، ص ۲۵۱.

(۲) المصدر: ج ۲، ص ۶۲.

(۳) مختلف الشيعة: ج ۵، ص ۲۲.

(۴) التذكرة/ الطبع الجديد: ج ۴، ص ۱۰۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۴۲

وجبت علیه الصلاهٔ مطلقا.

و منهـا: تعلیله بهـذه القاعـدهٔ فی حکمه بحرمـهٔ وقف المـال علی معونـهٔ أهـل الفواحش أو قطّاع الطریق أو شـاربی الخمر- و لو کانوا مسلمین- بقوله:

«لأنّ الإعانهٔ علی فعل المعصیهٔ معصیهٔ». «۱» و کذا علّل بذلک لعدم جواز الوقف علی البیع و الکنائس و بیوت النیران. «۲» و کذا علل بذلک فی المقام المحقق الکرکی فی جامع المقاصد «۳» و الشهید فی المسالک «۴»، و کذا فی الجواهر. «۵»

و کـذا علّل فی التـذکرهٔ بهـذه القاعـدهٔ لاشتراط کون المنفعهٔ فی العاریهٔ مباحهٔ؛ حیث قال: «و لا بدّ و أن تکون المنفعهٔ مباحهٔ؛ لتحریم الإعانـهٔ علی المحرّم، فلو استعار آنیهٔ الذهب و الفضهٔ للأکل و الشـرب لم یجز. و لو اسـتعار کلبا للصـید لهوا و بطرا لم یجز و إن کان للقوت أو التجـارهٔ جاز- إلی أن قال- و کلّ عین یفرض لها منفعـهٔ مباحـهٔ و محرّمـهٔ فانه یجوز إعارتها لاستیفاء المنفعـهٔ المباحـهٔ، دون المحرّمهٔ». «۶»

و من الفروع المسـتدل لها بهـذه القاعـدهٔ حکمهم بعـدم جواز بـذل المال للعـدوّ فیما إذا توقف دفعه و تخلیـهٔ سبیل الحج علی البذل؛ حیث اختلفوا فی ذلک، فحکم بعضـهم بوجوب تخلیهٔ السبیل حینئذ ببذل المال تحصیلا للمقدمهٔ الوجودیهٔ، و أفتی جماعهٔ بعدم جواز ذلک و سقوط الحج؛ معلّلا بأنّ

---

(۱) التذکرهٔ/ الطبع القدیم: ج ۲، ص ۴۲۹.

(۲) المصدر.

(۳) جامع المقاصد: ج ۹، ص ۴۷.

(۴) المسالک: ج ۵، ص ۳۳۵.

(۵) جواهر الکلام: ج ۲۸، ص ۳۵.

(۶) التذکرهٔ/ الطبع القدیم: ج ۲، ص ۲۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۴۳

بذل المال حینئذ إعانهٔ علی الإثم و العدوان و هو حرام. کما صرح بذلک فی الحدائق. «۱»

و منها: حکمهم بحرمـهٔ إعطاء الزکاهٔ إلی ابن السبیل و الضـیف فیما إذا کان سـفرهما معصـیهٔ. و علّلوا ذلک بهذه القاعدهٔ، کما صـرّح بذلک فی الریاض؛ حیث قال: «و لو کان سفرهما معصیهٔ منعا من هذا السهم بلا خلاف بین العلماء، کما قیل: لما فی ذلک من الإعانهٔ علی الإثم و العدوان». «۲» و کذا استدل لذلک بهذه القاعدهٔ فی الجواهر. «۳»

إلی غیر ذلک من مختلف الفروع الفقهیهٔ الخارجهٔ عن حدّ الاحصاء فی المقام.

---

(۱) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱۴، ص ۱۴۰.

(۲) الریاض: ج ۵، ص ۱۶۷.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱۵، ص ۳۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۱۴۵

قاعدهٔ حرمهٔ إهانهٔ المحترمات

اشارة

۱- عنوان القاعدة فی کلمات الفقهاء ۲- قاعدة حرمة إهانة محترمات الدین ۳- مدرک القاعدة ۴- التطبیقات الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۴۷

عنوان القاعدة فی کلمات الفقهاء

قد تعرّض الفقهاء هاهنا إلی کبریین کلّیتین:

إحداهما: کبری حرمة هتک المحترمات.

و ثانیهما: کبری وجوب تعظیم الشعائر.

و إنّهم، و إن کانوا لم یعنونوهما قاعدة فقهیة و لم یطلقوا علیهما عنوان القاعدة، إلّا أنّ من تتبع فی کلماتهم یجدها مشحونة من الاستدلال بمضمون القاعدة الاولی، بل و الثانیة فی کلمات بعضهم، بل یستفاد من کلماتهم المفروغیة عن حجیة هذه القاعدة؛ حیث إنّهم استدلوا بمفاد قاعدة حرمة إهانة المحترمات فی مختلف الفروع الفقهیة بعناوین و ألفاظ مشابهة لها، مثل حرمة الاستخفاف بحکم اللّه و الاستهانة بحرماته و انتهاکها و تحقیر المحترمات و إهانتها و هتک الشعائر. و استدل بعضهم لذلک أیضا بکبری وجوب تعظیم الشعائر، و أنّ هتکها و إهانتها مناف لتعظیمها الواجب. و سیأتی ذکر نماذج من کلماتهم فی التطبیقات الفقهیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۴۸

قاعدة حرمة إهانة محترمات الدین

یقع الکلام تارة: فی حرمة إهانة ما هو محترم فی الدین، و أخری: فی وجوب تعظیم الشعائر الدین. فههنا قاعدتان، نقدّم الکلام فی الأولی.

مفاد القاعدة:

المقصود من المحترمات فی الدین

کلّ ما هو من مقدّسات الشریعة و معالم الدین، و ما کان من مجعولات الشرع، و ما ورد أمر الشارع باحترامه و تعظیم شأنه، کالکعبة و المساجد الأربعة و سایر المساجد و قبر النبی صلّی اللّه علیه و آله و قبور الائمة علیهم السّلام و سایر المشاهد المشرفة و القرآن و الکتب الروائیة و التربة الحسینیة، و علماء الدین و فقهاء أهل البیت علیهم السّلام و قبورهم، بل المؤمنین کلّهم حیّهم و میّتهم، و نحو ذلک مما هو متعلق بالدین و منتسب إلی الشریعة بنحو. و یعبّر عنها بشعائر اللّه و شعائر الدین. و هذه القاعدة تفید حرمة إهانة هذه الأمور الدینیة المحترمة عند صاحب الشرع، بل کل ما عدّ محترما فی الشریعة، حتی المیّت المسلم.

قال فی کشف الغطاء فی مسألة الاستنجاء: «المحترمات و هی علی أقسام منها: ما یستتبع التکفیر فیلزم منه عدم التطهیر، کالاستنجاء بحجر الکعبة و ثوبها و کتابة القرآن (کأنه کذا إهانة لا یقصد الشفاء) و أسماء اللّه و صفاته المقصود نسبتها إلیه و إن لم تکن مختصّة به و أسماء النبی و کتب الأنبیاء و أسمائهم و اثواب علیها اسماء اللّه و ماء غسل به مثلا بقصد الشفاء و ماء زمزم بقصد الاهانة...

و یحتمل إلحاق کتب اخبارنا و الزیارات و الدعوات و نحوها و أسماء

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۴۹

ائمتنا و التربة الحسینیة و ضرائح الائمة و ابعاضها و ابعاض ثیابها و القنادیل مع قصد الاهانة ... و الظاهر تسریة الحکم إلی اعاظم الصحابة و أکابر الشهداء کالعباس علیه السّلام و باقی شهداء کربلا.

و منها: ما لا يستتبع العصيان و يدخل فى جملة المكروهات كالمأخوذ من قبور المؤمنين و ما يحاذيها و ما أخذ للتبرك من ثياب العلماء و الصلحاء و السادات- إلى أن قال- فالمحترمات بين ما يحترم لذاته و ما يحترم باعتبار ما قصد به من الجهات، فقد يرتفع الاحترام بالقصد ككناسة المحترمات و ما نقل من البنيان من التراب و الآلات». «۱»

و لا يخفى ما فى كلامه من استتباع الاهانة عدم التطهير؛ لما سيأتى من عدم منافاة ذلك مع التطهير.

ثم إنّه لا- فرق فى المحترمات الدينية المحرّم هتكها بين أن تكون من الذوات و الأعيان كالمأمور المذكورة، و بين أن تكون من الأحكام. فانّ كلّ حكم الهى من أحكام الشريعة يحرم استحقاره و الاستخفاف و الإهانة به، بلا فرق بين الواجبات و المحرمات، بل و المندوبات، و لا سيما المتخذة منها شعارا للإيمان و الإسلام كصلاة الجماعة و الجمعة و العيد و الاعتكاف.

فإنّ استحقار هذه الشعائر و إهانتها لا ريب فى حرمته بمقتضى هذه القاعدة.

نعم مجرد فعل المحرّمات و ترك الواجبات لا يكون من مصاديق هذه القاعدة ما لم يكن عن استحقار و استخفاف، فاذا كان بقصد ذلك يدخل فى كبرى هذه القاعدة، بل و ترك بعض المندوبات يدخل فيها إذا كان بقصد

---

(۱) كشف الغطاء: ج ۱، ص ۱۱۵- ۱۱۴.

ذلك، كترك صلاة الجماعة و العيد و الاعتكاف عن استحقار و إعراض، فلا إشكال فى حرمته إذا كان هتكا و إهانة بهذه المندوبات و نحوها عرفا.

و أمّا الإهانة

فتارة: تتحقق بالفعل الصادر عن الاعراض القلبى و قصد الاهانة، و لو لم يكن الفعل بنفسه مصداقا للإهانة كتخريب المسجد بقصد الاهانة، لا بقصد التعمير و قطع عضو الميت، لا بقصد إنجاء نفس محترمة بترقيع العضو المقطوع من الميت، أو ترك بعض المندوبات كترك الحضور فى صلاة الجمعة و الجماعة و العيد و الاعتكاف عن استحقار و استخفاف.

و اخرى: بمجرد الفعل و لو لم يقصد به الاهانة. و ذلك فى الأفعال التى تعدّ بنفسها من مصاديق الاهانة و الهتك عرفا كإلقاء المصحف على النجاسة أو خرقه أو الفحش و سبّ الائمة (العياذ باللّه).

فهذه الأفعال بنفسها تعدّ هتكا و إهانة فى نظر أهل العرف، من غير حاجة إلى قصد الاهانة و الهتك، إلّا إذا قامت القرينة القطعية على كون صدورها من غير جهة الهتك، كتخريب المسجد للتعمير أو مسح الظهر أو الاليتين بالضرائح المقدّسة لأجل الاستشفاء.

و أمّا كون الاهانة و الهتك من العناوين القصدية لا ينافى كون بعض الأفعال بذاته من مصاديق الهتك عرفا؛ حيث من الواضح أنّه لا دخل لقصد الهتك فى صدق الاهانة و الهتك على الأفعال المتمحّضة فى الهتك فى نظر أهل العرف. فإنّهم يحكمون بصدق الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أىّ فاعل من غير انتظارهم لإحراز قصد الهتك من فاعلها.

و هذا بخلاف الأفعال غير المتمحّضة فى الهتك؛ حيث لا يحكمون

بصدق الاهانة ما لم يحرزوا صدورها بقصد الاهانة و الهتك، بل يحملونها على الأغراض العقلائية و المصالح المعلومة لفاعلها، و هذا من مصاديق الحمل على الصحة. فهذه الأفعال غير المتحمّضة فى الهتك إنّما يتوقف دخولها فى عنوان الهتك على صدورها من فاعلها بقصد الاهانة و الهتك.

و أما الأفعال المتمحّضة فى الهتك فيكفى علم فاعلها بأنها متمحّضة فى الهتك؛ حيث يصدق حينئذ صدور الهتك منه عمدا.

و الظاهر أنّ قطع عضو المیت و شقّه من هذا القبیل، إلّا أنّ الشارع صرح بحرمة ذلک نفسه فی النصوص المعتبرة، اللّهم إلّا أن تحمل هذه النصوص علی الصادر بنیة الهتک و الاهانة، و فیه تأمّل؛ لإباء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل.
فتحصّل أنّ کل فعل قصد الفاعل به هتک محترمات الدین لا إشکال فی حرمته فیما بینه و بین اللّه. کما أنّه لا إشکال فی حرمة الأفعال المتمحّضة فی الهتک، و لو لم یقصد به فاعله الهتک و الاهانة، فیما إذا أمکن انفکاک قصد الهتک عن مثل هذه الأفعال.

هذا کله فی قصد الهتک

و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ریب فی دخله فی ترتب الحکم؛ لوضوح عدم توجّه التکلیف إلی الغافل المحض عن أصل الفعل. و ذلک مثل أن تلصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّک رجله حالة النوم فأصاب وجه میت مسلم أو سایر أعضاء بدنه، أو کان وجه شخص حال المشی إلی السماء و لم یکن ملتفتا إلی تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد میّت مسلم، و نحوه من المحترمات الصادرة غفلة عن أصل الفعل.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۵۲
حاصل الکلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحریم کل فعل یتحقق به إهانة المحترمات فی الدین، سواء کان لأجل قصد فاعله الهتک من فعله أو لصدق عنوان الاهانة علی فعله عرفا.

مدرک القاعدة

اشارة

یمکن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأول: حکم العقل:

بتقریب أنّ العقل یحکم باستحقاق العبد للذم و العقاب باستخفافه و إهانته بما هو محترم عند مولاه؛ حیث یری ذلک من العبد خروجا عن رسم العبودیة و طغیانا علی مقام المولویة و کفرانا للنعمة.

الثانی: الإجماع و الضرورة

: و قد صرّح بذلک المحقق النراقی بقوله: «قد ثبت بالعقل و النقل حرمة الاستخفاف و الإهانة بأعلام دین اللّه مطلقا و انعقد علیه الاجماع، بل الضرورة». «۱»
أما الاجماع فلاتفاق جمیع العلماء علی حرمة إهانة مقدسات الشریعة و لم یسمع مخالف منهم. و لم یستدلوا لإثبات هاتین الکبریین بنص من الکتاب و السنة فی کلماتهم لیکون مدرکیا. و لا یحتمل استنادهم إلی نصّ خاص فی ذلک و إلّا لا نشیر إلی ذلک النص فی کلام واحد منهم.
نعم یحتمل استنادهم إلی حکم العقل، و لکن من البعید التفاتهم و عنایتهم إلی حکم العقل فی حکمهم بذلک. و أما الضرورة فلأنّ حرمة ذلک من المسلّمات عند الفریقین و مورد اتفاق جمیع أهل الإسلام و مرتکز فی

(۱) عوائد الایام: ص ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۵۳

أذهان جمیع المسلمین.

الثالث: ما دلّ من نصوص الکتاب و السنة

اشارة

علی تحریم إحلال شعائر اللّه و نقض حریم معالم الدین و التعدّی عن حرمات اللّه، و حرمة إهانة الأنبیاء و الأوصیاء و الأولیاء و العلماء و قبورهم، و حرمة هتک القرآن و المساجد و الکعبة، و حرمة تنجیسها، و ما دلّ من النصوص علی أنّ حرمة المیّت المسلم کحرمته حیّا. و قد علّل بذلک فی هذه النصوص حرمة قطع أعضاء المیّت، فیستفاد منها کبری کلیة و هی قاعدة حرمة إهانة مقدسات الشریعة و محترمات الدین. فإنّ تعلیل تحریم قطع أعضاء المیت فی هذه النصوص بأنّ له حرمة کحرمة الحی یدلّ علی أمرین، أحدهما: کون تحریم قطعها لأجل کونه هتک حرمة المیت، ثانیهما: کبری حرمة هتک کل ما هو محترم عند الشارع.

أمّا الکتاب:

فقوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ». «۱» هذه الآیة و إن فسّرت بتحریم المخالفة العملیّة لأحکام الدین و التعدی عن حدود اللّه بترک الواجبات و فعل المحرمات، إلّا أنّها تدل بمفهوم الفحوی علی حرمة إهانة شعائر اللّه و الاستخفاف بحرماته؛ لما فیه من و هن الدین و انتهاک حرمة اللّه و الشریعة و القرآن و النبی صلّی اللّه علیه و آله، بل یمکن أن یقال إنّ ذلک من أبرز مصادیق إحلال شعائر اللّه و إباحة حرماته.

هذا، مع أنّ لفظ الاحلال فی أصل اللغة جاء لمعان کإنزال الشیء و إهباطه من مکانه، و جعل الشیء حلالا، و الحلول فی شیء، و فتح الشیء بالمعنی المضادّ للغلق. و المعنی المناسب للآیة أحد المعنیین الأولین.

---

(۱) المائدة: ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۵۴

فعلی المعنی الأوّل یکون معنی الآیة: لا تنزلوا شعائر اللّه و لا تهبطوا معالم الدین عن مکانتها المقدسة المحترمة فی الشریعة، و إنّ من أبرز مصادیق إنزال شعائر اللّه و إهباط معالم الدین عن مکانتها إهانتها و تحقیرها و هتکها.

و علی المعنی الثانی: یکون المقصود لا- تبیحوا ما حرّمه إلّا بارتکابها و لا ما أوجبه اللّه بترکها، و بعبارة أخری لا تجعلوا المحرمات و الواجبات حلالا مباحا بمخالفتها. فیکون النهی عن إحلالها حینئذ کنایة عن المنع عن مخالفة أحکام اللّه و التعدی عن حدوده بفعل المحرمات و ترک الواجبات.

و لکن المعنی الأوّل هو الأنسب؛ لعدم حاجته إلی التقدیر، و لیس ذلک بید العبد، فلا مناص من الکنایة و التقدیر علی هذا الوجه.

أما الشعائر فسیأتی أنّها معالم الدین و علائم الشریعة و آثارها و متعبّدات اللّه، و کل ما یعبد اللّه فیه من الأماکن المقدسة و المشاهد المشرّفة أو یعبد به اللّه، کالأنبیاء و الأئمة و الکتب السماویة و کتب الأحادیث؛ حیث یطاع اللّه و یعبد بطاعة الأوامر و النواهی الصادرة

عن الأنبياء و الأولياء و امتثال ما ورد من أحكام اللّه فى القرآن و كتب الأحاديث.
و أما الحرمات جمع الحرمة، و هى فى الأصل بمعنى المنع. و عليه فلفظ الحرمات فى أصل اللغة بمعنى الممنوعات و الشيء المحترم سمى بذلك بلحاظ منع التعدى إليه و كذا الحريم و الحرام.
و عليه فالمقصود من الحرمات الممنوعات من الأشياء و الأفعال و المحرمات منها، بل يمكن تعميمها إلى كل ما هو محترم فى الدين بلحاظ منع التجاوز و التعدّى إليه و من أبرز مصاديق ذلك الهتك و إهانته.
فاتضح بما قلنا وجه الفرق بين الشعائر و بين الحرمات، فإنّ الشعائر

ليست من الممنوعات و المحرمات بل هى محال عبادة اللّه و مصادر طاعته و أعلام دينه. و أما الحرمات فإمّا هى خصوص المحرّمات، و إمّا هى مطلق المحترمات و عليه فهى أعم من الشعائر مطلقا؛ إذ الشعائر كلها من المحترمات و لكن ليس كل ما هو محترم فى الدين من شعائر اللّه كالمتخذ بقصد الشفاء و قبور المؤمنين و فقراء المؤمنين و أمواتهم.

أما السنة:

فقد تعرّضت نصوص كثيرة لكبرى هذه القاعدة بألسنة و تعابير مختلفة.
ففى طائفة علّل بهذه الكبرى تحريم بعض الكبائر، مثل ما ورد فى تعليل تحريم الفرار من الزحف بها رواية الصدوق باسناده عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال: «حرّم اللّه الفرار من الزحف لما فيه من الوهن فى الدين و الاستخفاف بالرسل و الأئمة العادلة». «۱» و ما ورد فى تعليل تحريم الربا فيما رواه بهذا الاسناد عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام فى حديث: «و علة تحريم الربا بعد البيّنة لما فيه من الاستخفاف بالمحرم الحرام ... و تحريم اللّه عز و جل لها لم يكن ذلك منه، إلّا استخفافا بالمحرّم الحرام و الاستخفاف بذلك دخول فى الكفر». «۲» فان استدلاله عليه السّلام لتحريم الفرار من الزحف بأنّ فيه الوهن فى الدين و الاستخفاف بالرسل بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن فى الدين و الاستخفاف بالرسل بعد الفراغ عن كبرى حرمة كل موجب للوهن فى الدين و الاستخفاف بالرسل. و هذه الكبرى هى مفاد هذه القاعدة.
و لا يخفى أنّ الاستخفاف ليس معناه الهتك و الاهانة، نعم قد يكون على

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۶۵، ب ۲۹ من أبواب جهاد العدو ح ۲.
(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۲، ص ۴۲۶، ب ۱ من الربا، ح ۱۱.

نحو يستلزم الاهانة فى نظر أهل العرف.
و فى طائفة أخرى: تفهم هذه القاعدة من تعليل حرمة بعض الأفعال بثبوت الحرمة للشخص أو الشيء الذى يقع ذلك الفعل عليه أو فيه.
و من هذه الطائفة نصوص علّل فيها الامام عليه السّلام بأنّ حرمة الميت كحرمة الحى، و أنّ حرمته ميتا أعظم من حرمته و هو حىّ فى جواب السؤال عن حكم قطع عضو الميت و كسر عظمه؛ حيث إنّه ظاهر فى التعليل.
من هذه النصوص صحيح مسمع كردين، قال: «سألت أبا عبد اللّه عن رجل كسر عظم ميّت؟ فقال عليه السّلام: حرمته ميتا أعظم من حرمته و هو حىّ». «۱»

و مثله مرسل ابن سنان «۲» و كذا تعليله عليه السّلام بذلك لوجوب دفن الميت و مواراته فى حديث العلاء بن سيّابة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«فى بئر محرج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر، أ يتوضّأ فى تلك البئر؟ قال عليه السّلام: لا يتوضّأ فيه يعطّل و يجعل قبرا، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسل و دفن.

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: حرمة المسلم ميّتا كحرمته و هو حىّ سواء». «۳»

فانّ صحة تعليله عليه السّلام لمنع قطع عضو الميت و كسر عظمه أو لوجوب غسله و كفنه و دفنه بأنّ له حرمة فى نظر الشارع فرع المفروغية عن ثبوت كبرى حرمة إهانة كل ماله حرمة فى نظر الشارع، و إلّا لم يصح تعليل ذلك بأنّ للميّت حرمة، كما أنّ من الواضح المعلوم بمناسبة التعليل و مقتضى سياق الكلام أنّ وجه المنع كون قطع عضو الميت و كسره إهانة بشأنه

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۹، ص ۲۵۱، ب ۲۵ من ديات الاعضاء، ح ۵.

(۲) راجع الوسائل: ج ۱۹، ص ۲۴۹، ب ۲۵ من ديات الأعضاء، ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۲، ص ۸۷۵، ب ۵۱ من الدفن، ح ۱.

و هتكا لحرمته، و إلّا لم يصح تعليل تحريم قطع عضو الميت و كسر عظمه أو وجوب دفنه بأنّ له حرمة كحرمة الحى.

و لا يخفى أنّ المقصود من حرمة الميّت المسلم كونه محترما فى نظر الشارع، و من هنا يصلح التعليل بذلك لحرمة قطع عضوه و كسر عظمه؛ حيث إنّه هتك حرمته، و يحرم الإهانة بكل ماله حرمة فى نظر الشارع.

و منها: ما علّل فيه تحريم القتال فى الأشهر الحرم بحرمة هذه الشهور.

فكأنّ القتال فيها هتك و إهانة بشأنها. و مثله ما علل فيه حرمة الجماع فى شهر رمضان بحرمة هذا الشهر.

و منها: ما علّل فيه تحريم مخالفة حكم الفقيه الشيعى بأنه استخفاف بحكم اللّه ورد عليه تعالى. كما فى مقبولة عمر بن حنظلة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانّى قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم اللّه و علينا رد و الراد علينا الراد على اللّه، و هو على حد الشرك باللّه». «۱»

و منها: ما علّل فيه حرمة الاهانة بالمؤمن و تحقيره بأنّ له الحرمة، و أنّ الاستخفاف به تضييع حرمة اللّه و استخفاف بحرمته تعالى، مثل ما رواه الكلينى بسنده فى الكافى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«قال لنفر عنده و أنا حاضر: ما لكم تستخفّون بنا؟ قال: فقام إليه رجل من خراسان فقال: معاذ لوجه اللّه أن نستخفّ بك أو بشىء من أمرك، فقال عليه السّلام: بلى إنّك أحد

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۸، ص ۹۹، ب ۱۱ من صفات القاضى، ح ۱.

من استخف بى، فقال: معاذ لوجه اللّه أن أستخف بك، فقال عليه السّلام له: ويحك أ لم تسمع فلانا و نحن بقرب الجحفة و هو يقول لك: احملنى قدر ميل فقد و اللّه عييت، اللّه ما رفعت به رأسا لقد استخففت به، و من استخفّ بمؤمن فبنا استخف و ضيّع حرمة اللّه عزّ و جلّ». «۱»

و ما رواه الصدوق مرسلا عن النّبيّ صلّى اللّه عليه و آله:

«ألا و من استخفّ بفقير مسلم فلقد استخفّ بحق اللّه و اللّه يستخف به يوم القيامة، إلّا أن يتوب». «۲»

و ما رواه بسنده فى عقاب الأعمال: «و من أهان فقيرا مسلما و استخف به فقد استخف بحق اللّه و من أهان فقيرا مسلما من أجل فقره و استخف به فقد استخف بحق اللّه و لم يزل فى مقت اللّه و سخطه حتى يرضيه». «۳»

و فى طائفة ثالثة: تستفاد هذه القاعدة من تعلق المنع و النهى بمطلق ما يستخف به دين اللّه تعالى.

فمن هذه الطائفة: ما رواه الصدوق باسناده عن على بن أبى طالب عليه السّلام قال سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

«إنّى أخاف عليكم استخفافا بالدين». «۴»

فدلّ على حرمة كل قول و فعل موجب للاستهانة و الاستخفاف بدين اللّه

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۸ ص ۵۹۲، ب ۱۴۸ من أحكام العشرة، ح ۱ و فروع الكافى: ج ۸ ص ۱۰۲ ح ۷۳.

(۲) أمالى الصدوق: ص ۵۱۴ و من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۳.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۸ ص ۵۹۰، ب ۱۴۶ من أحكام العشرة، ح ۱۰ و ثواب الأعمال: ص ۲۸۳.

(۴) عيون أخبار الرضا: ج ۱، ص ۴۶، و الوسائل: ب ۹۹ مما يكتسب به ح ۱۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۵۹

و إلّا لم يكن محلّ خوف و من أبرز مصاديقه الهتك و إهانة ما هو محترم فى الدين.

و منها: ما رواه فى مصباح الشريعة عن الصادق عليه السّلام: «من استهان لحرمة فقد هتك ستر ايمانه». «۱»

و منها: ما رواه الشيخ المفيد و الشيخ الطوسى بسندهما عن النبى صلّى اللّه عليه و آله:

«إن اللّه قد حدّد لكم حدودا و حرّم عليكم حرمات فلا تنتهكوها» «۲»، إلى غير ذلك من النصوص المتظافرة يجدها المتتبع فى مظانّها.

ثم إنّ مفاد هذه القاعدة من قبيل الحكم، و هو حرمة الاهانة و الهتك.

التطبيقات الفقهية

و أما مجاريها و تطبيقاتها الفقهية فهى أكثر من أن تحصى، و نشير هاهنا إلى بعضها.

منها: ما حكم به العلامة فى التذكرة «۳» من منع كشف العورة فى المساجد. و علّل ذلك بقوله: «لما فيه من الاستخفاف بالمساجد». و كذا علّل بذلك المحقق فى المعتبر بقوله: «لأنّ ذلك استخفاف بالمسجد و هو محلّ وقار». «۴» و مقصوده ما إذا لم يكن أحد فى المسجد و إلّا يحرم مطلقا.

و منها، ما قال الوحيد البهبهانى قدس سرّه: «لا يجوز أن يباع و يشترى للكافر؛

---

(۱) مصباح الشريعة/ المنسوب إلى الامام الصادق ۷: ص ۷۰، الباب الثلاثون.

(۲) مستدرك الوسائل: ج ۱۸، ص ۱۱، و أمالى الشيخ المفيد: ص ۱۵۹ و أمالى الشيخ الطوسى: ص ۵۱۱ و بحار الأنوار: ج ۲، ص ۲۶۳.

(۳) التذكرة/ طبع آل البيت: ج ۲، ص ۴۳۱.

(۴) المعتبر/ طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ۲، ص ۵۴۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۶۰

لأنه استخفاف، و لأنّ الظن حاصل بأنّ الکافر یستخفّ بالقرآن و یستهین». «۱»

و منها: ما حکم به المحقق الکرکی قدس سرّه، من جعل الألفاظ و التعابیر الدالّة علی الاستهانة فی الدین من الالفاظ الموجبة للارتداد؛ حیث قال قدس سرّه: «و أما ألفاظ الردّة و العیاذ باللّه، فمنها: الاستهانة فی الدین و الاستهزاء بالشرع و نحو ذلک». «۲»

و منها: تعلیل الشهید الثانی منع الاستهانة بالمطعوم بأنه من المحترمات؛ حیث قال: «و من المحترم المطعوم؛ لأنّ له حرمة تمنع من الاستهانة به». «۳»

و قد نقل هذا التعلیل فی المدارک «۴» عن المحقق فی المعتبر و وافقه فیما ثبت احترامه مع المطعومات بالفعل.

و منها: تعلیل جماعة من الفقهاء منع غسل الجنابة و الاستحاضة فی المسجد علی وجه لا تتعدّی النجاسة إلی المسجد بأنّ فیه الاستهانة المنافیة لاحترام المسجد، کما نقله فی المدارک. «۵»

و یمکن المناقشة فیه أولا: بأنّ غسل الجنابة فی المسجد یتوقف علی دخول الجنب فی المسجد و هو حرام بلا حاجة إلی التعلیل بالاستخفاف.

و ثانیا: بأن یتحقق الاستخفاف و صدق إهانة المسجد عرفا بمجرد الغسل فیه غیر معلوم.

و منها: ما یستفاد من کلام صاحب الجواهر من الحکم بحرمة

---

(۱) حاشیة مجمع الفائدة: ص ۹۵.

(۲) رسائل الکرکی: ج ۲، ص ۲۶۰.

(۳) روض الجنان/ طبع مؤسسة آل البیت: ص ۲۴.

(۴) المدارک: ج ۱، ص ۱۷۳.

(۵) مدارک الأحکام: ج ۶، ص ۳۳۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۶۱

الاستنجاء بکلّ ما ثبت فیه جهة احترام فی الشرع؛ لما فی ذلک من الهتک و إهانة محترمات الدین.

قال قدّس سرّه: «و الحاصل کل ما ثبت فیه جهة احترام من الشرع جری علیه الحکم و إن لم یکن مطعوما بالفعل،- إلی أن قال- ثم إنّه یفهم من کثیر من الأصحاب بل لم أعثر فیه علی مخالف جریان الحکم فی کل محترم، کالتربة الحسینیة و غیرها و ما کتب اسم اللّه و الأنبیاء و الائمة أو شیء من کتاب اللّه علیه، بل قد یلحق به کتب الفقه و الحدیث و نحوها، بل قد یتمشی الحکم فی المأخوذ من قبول الائمة من تراب أو غیره، بل قد یلحق بذلک المأخوذ من قبور الشهداء و العلماء بقصد التبرک و الاستشفاء دون ما لا یقصد، إذ الأشیاء منها ما ثبت وجوب احترامها من غیر دخل للقصد فیه، و منها ما لا یثبت له جهة الاحترام إلّا بقصد آخذ متبرکا أو مستشفیا به، و منها ما یؤخذ من الاناء من طین کربلاء و غیرها، فانه لا یجری علیه الحکم إلّا إذا أخذ بقصد الاستشفاء و التعظیم و التبرک. لکن هل استمرار القصد شرط فی ذلک أو یکفی تحقق القصد أو لا؟ إشکال.

هذا، و لا یخفی أنّه لا یلیق بالفقیه الممارس لطریقة الشرع العارف للسانه أن یتطلب الدلیل علی کل شیء بخصوصه من روایة خاصة و نحوها، بل یکتفی بالاستدلال علی جمیع ذلک بما دل علی تعظیم شعائر اللّه، و بظاهر طریقة الشرع المعلومة لدی کل أحد، أ تری یلیق به أن یتطلب روایة علی عدم جواز الاستنجاء بشیء من کتاب اللّه.

ثم لیعلم إنّ ما ذکرنا من حرمة الاستنجاء بالمحترم إنّما هو حیث لا یکون مع قصد الاهانة، و إلّا فقد یصل فاعله بالنسبة إلی بعض الاشیاء إلی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۶۲

حد الکفر و العیاذ باللّه». «۱»

هذا الکلام أحسن ما قیل فی المقام من جهة اشتماله علی نکات نافعة و ظرائف دقیقة و مطالب جامعة فی المقام.

و لکن یمکن المناقشة فیما جاء فی ذیل کلام من الاکتفاء بما دل علی وجوب تعظیم شعائر اللّه لإثبات حرمة الاستنجاء بکلّ ماله احترام فی الشرع.

و ذلک أولا: لعدم إثبات وجوب تعظیم الشعائر بدلیل.

و ثانیا: لعدم کون کل محترم فی الدین من قبیل شعائر اللّه.

و منها: تعلیل حرمة الاستهانة بالخبز و المائدة بأنهما من المحترمات.

قال فی الجواهر: «و لعلّ أعظم أسباب حلول النقم و تحویل النعم احتقار النعمة و الاستهانة بجلائل النعم التی أنعم اللّه بها علی عباده خصوصا الخبز فقد أمرنا باکرامه و تعظیمه ... و کذا الاستهانة بالمائدة و وطئها بالرجل». «... ۲»

و منها: ما یستفاد من کلام صاحب الجواهر أیضا من أنّ هاتین القاعدتین عمدة دلیل حرمة تنجیس المحترمات، بل صرّح بأنه لا دلیل لذلک غیرهما؛ حیث قال: «لا دلیل یعتمد علیه فی وجوب تجنیب هذه الامور المحترمة، النجاسات و نحوها، غیر وجوب التعظیم و الاحترام و حرمة التحقیر و الاهانة». «۳»

و منها: ما صرّح المحقق الأردبیلی بأن ترک السنن أجمع لیس بحرام

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲، ص ۵۱- ۵۲.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۲۹۰.

(۳) جواهر الکلام: ج ۴، ص ۲۲۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۶۳

و لا فسق و لا بترک مروّة إلّا أن یؤول إلی الاستخفاف بالسنن و عدم المبالات بسنن النبی صلّی اللّه علیه و آله فهو فسق بل کفر. «۱»

و منها: ما نقله الشیخ فی المکاسب «۲» عن شارح النخبة أنّ ما کان من الطلسمات مشتملا علی استهانة بشیء من حرمات اللّه- کالقرآن و أبعاضه و أسماء اللّه الحسنی و نحو ذلک- فهو حرام بلا ریب.

و منها: تعلیل الفقیه المحقق السید الحکیم لوجوب إخراج المحترمات من بیت الخلاء و البالوعة و نحوها فی ذیل کلام صاحب العروة بقوله: «لما عن التنقیح من أنّه ورد متواترا وجوب تعظیمها و ترک الازالة مناف للتعظیم». «۳»

و لکن أشکل علیه بقوله: «هذا، و لکن الذی عثرنا علیه من النصوص مما تضمن الأمر بتعظیمها و النهی عن الاستخفاف بها، ظاهر بقرینة السیاق و المقام فی اعتبار ذلک فی الانتفاع بها فی الاستشفاء و غیره من فوائدها الجلیلة، و لیس فیها دلالة علی أنّ ذلک من أحکامها مطلقا. نعم لا مجال للإشکال فی حرمة إهانتها و مبغوضیة هتکها، فیکون حکمها حکم المشاهد الشریفة، لا المصحف». «۴»

و منها: ما علّل لذلک بهذه القاعدة (أی حرمة الاهانة و هتک المحترمات) المحقق الفقیه السید الخوئی؛ حیث علّل وجوب إزالة النجاسة عن

---

(۱) مجمع الفائدة: ج ۱۳، ص ۴۰۳.

(۲) المکاسب/ تحقیق لجنة التحقیق/ طبع مطبعة باقری: ص ۲۲۶.

(۳) المستمسک: ج ۱، ص ۵۱۸.

(۴) المستمسک: ج ۱، ص ۵۱۸.

المحترمات بقوله: «و ذلک لأنّ المناط فی الحکم بوجوب الازالـة و حرمة التنجیس لیس هو مجرد تنجیس التربة أو الکتاب أو غیرهما من المحترمـات لیحکم بجواز إلقـاء النجاسـة علیهـا إذا کانت متنجسـة قبل ذلک بـدعوی أنّ المتنجس لا یتنجس ثانیا، بل هناک أمر آخر أیضا یقتضـی الحکمین المتقـدمین و هو لزوم الهتک و المهانـة من تنجیسـها، و لا یفرق فی ذلک بین طهارة المحترم و نجاسـته. فان التربـة أو الورق بعـد ما تنجست بوقوعها فی البالوعـة إذا ألقیت علیها النجاسـة یعـد ذلک هتکا لحرمتها و کلما تکرر الالقاء تعـدد الهتک و المهانـة و کل فرد من الاهانـة و الهتک حرام فی نفسه و علیه فلو أمکن إخراجها من البالوعـة وجب و لو ببـذل الأجرة علیه». «۱»

و لکنه قدس سرّه ردّ الاستدلال بقاعدة وجوب تعظیم الشعائر لوجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة و منافاة ترک الازالة لتعظیم الشـعائر؛ بدعوی عدم دلیل علی وجوب تعظیم الشـعائر مطلقا. و إنّما التزم به بوجوبه فی الجملة معلّلا بأنه لا دلیل علی وجوب التعظیم بجمیع مراتبه.

قال قـدس سرّه: «و دعوی أنّ ترک الازالـة ینافی تعظیم شـعائر اللّه سبحانه و تعظیمها من الواجبات و قد قال عز من قائل: وَ مَنْ یُعَظِّمْ شَعٰائِرَ اللّهِ فَإِنَّهٰا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ، یـدفعها أولاـ أنّ تعظیم الشـعائر علی إطلاقها لا دلیل علی وجوبه. کیف، و قـد جرت السـیرة علی خلاـف ذلـک بین المتشـرعة، نعم نلتزم بوجوبه فیمـا دل الـدلیل علیه و لاـ دلیـل علیه فی المقـام. و ثانیـا: أنّ التعظیم لا یمکن الالتزام بوجوبه بماله من المراتب کما إذا رأینا فی الرواق الشریف شیئا من القذارات الصوریة- کما فی أیام الزیارات- فانّ إزالتها مرتبة من

(۱) التنقیح: ج ۲، ص ۳۱۹.

تعظیم الشعائر و الالتزام بوجوبه کما تری». «۱»

و لا یخفی ما فی تمثیله بالقـذارات الصوریة من الإشـکال؛ لأنّ بعض أنواعها کأخلاط المصدر أو ما خرج من المعدة بالقیء أو بعض الکثافات المتعفّنـة، یمکن دعوی کون ترک إزالتها عن حرم المشاهـد أو عن رواقها الشـریف من مصادیق الهتک و الإهانة عرفا، کما أنّ ترک إزالـة بعض القـذارات غیر الصوریـة من المتنجسـات- کالمـاء المتنجسـة بقطرة بول مثلا- یشـکل الالتزام بکونه من مصادیق الهتک و الإهانة فی نظر العرف المحکّم فی تشخیص مصداق الإهانة و الهتک.

و قد صـرح هذا العلم فی موضع من کلامه أنّه لا إشـکال فی حرمة هتک الشعائر. «۲» و علل وجوب تطهیر المصـحف، و لو بغیر إذن مالکه بحرمة انتهاک حرمات اللّه فیما إذا کان بقاؤه علی النجاسة مستلزما لذلک. «۳»

إلی غیر ذلک من موارد هذه القاعدة فی مختلف الفروع الفقهیة.

و لکن هاهنا نکتة لا ینبغی الغفلة عنها

و هی أنّ الفروع التی اسـتدلّ الفقهاء لها بهـذه القاعدة و إن کانت غالبا فی باب الطهارة و لکن لا اختصاص لها بذلک، بل تجری فی کل فعل یعـد فی نظر العرف إهانـة بمقدسات الشـریعة و هتکا بمحترمات الدین، کما فی ضـروریات الدین، مثل حرمة الربا و وجوب الستر و الحجاب و حرمـة الغناء و الملاهی و القمار، و ولایـة الأئمـة و الفقیه، و حیاة صاحب الأمر (عـج) و إمامته و ولایته الفعلیة علی جمیع البشر، بل علی کلّ عالم الوجود و نظام التکوین.

(۱) التنقیح: ج ۲، ص ۳۱۳.

(۲) التنقیح: ج ۲، ص ۳۱۲.

(۳) المصدر: ص ۳۲۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۶۶

فانّ کل فعل و عمل یفهم منه عرفا تحقیر هذه الضروریات الشرعیة و المقدسات الدینیة لا ریب فی حرمته؛ لدخول ذلک کله فی نطاق هذه القاعدة، سواء کان من الأفعال المعنونة بالاهانة و الهتک بذاتها کالاستهزاء بأمر محترم من محترمات الدین و استحقاره بقول موهن، أو بایجاد هیئة أو حرکة توجب هتک بعض مقدّسات الشریعة، أو من الأفعال الداخلة فی الاهانة بسبب قصد الهتک باتیانها. و ذلک مثل قطع أعضاء جسد المیت أو شقّ بطنها بقصد الاهانة، بل ترک بعض المندوبات بقصد ذلک، کترک صلاة الجماعة و الجمعة و الاعتکاف عن استحقار و استخفاف. و سیأتی توضیح ذلک إن شاء اللّه.

و أما عدم تعرض الفقهاء لهاتین القاعدتین بعنوان قاعدة فقهیة، فالوجه فیه أنه لم یستقرّ دأبهم علی استخراج القواعد و الکبریات الکلیة من النصوص و الفتاوی. و لذا لم یتعرّضوا لها بعنوان قواعد عامة فقهیة، کما جرت عادة المعاصرین.

و أما عند المعارضة مع سایر الأدلة، فلا ریب فی تحکیم هذه القاعدة علی جمیع الأدلة الأولیة؛ نظرا إلی مالها من الأهمیة عند الشارع. و ذلک مثل الاتیان بصلاة الفرادی فی مسجد أقیمت فیه جماعة بامامة الامام المعصوم، بل کل إمام، أو جعل القدم علی المصحف الشریف حین الصلاة، فلا ریب فی بطلان الصلاة حینئذ؛ لأنّ الاحترام بساحة الشرع و حفظ حرمة مقدسات الشریعة و شعائر الدین روح العبادات و أساس الطاعات. و کذا الاتیان بسائر الواجبات إذا أوجب الاهانة و هتک حرمة ما هو محترم فی الدین و مقدس فی الشریعة. و لا بد من ملاحظة الأهمیة فاذا کانت فی أیّ جانب یجب مراعاتها.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۶۷

قاعدة حرمة المیّت المسلم

اشارة

۱- مفاد القاعدة ۲- مدرک القاعدة ۳- مجری القاعدة و تطبیقاتها ۴- حالها مع معارضة سایر الأدلة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۶۹

مفاد القاعدة

هذه القاعدة تفید حرمة کلّ فعل یکون هتکا بشأن المیّت المسلم و إسقاطا لحرمته، کقطع عضو من أعضاء جسده أو إلقائه فی محل الکثافات أو إلقاء النجاسة و الکثافة علی جسده. و نحو ذلک من مصادیق الهتک.

ثم إنّ ما یتحقق به الاهانة و الهتک یمکن تقسیمه إلی قسمین.

أحدهما: ما یحقّق الهتک و الاهانة بنفسه و ذاته سواء قصد به الهتک أم لا- کإلقاء المیت فی البالوعة و محل الکثافات أو إلقاء القذارة و النجاسة علیه، أو سبّه و لعنه و فحشه و تعییره و هجائه، و نحو ذلک من الأفعال التی تعدّ بنفسها هتکا و إهانة فی نظر أهل العرف من غیر دخل لقصد الهتک فی صدق ذلک.

ثانیهما: ما لا یحقّق الهتک و الاهانة بنفسه، بل إنّما یکون هتکا و إهانة إذا قصد فاعله الهتک بفعله، کجعله فی مکان فریدا أو إجارة الحمّال لحمله من غیر أن یحمله أولیاؤه أو التأخیر فی دفنه، و نحو ذلک من الأفعال التی لا تکون بنفسها من مصادیق الاهانة و الهتک فی نظر أهل العرف، إلّا أن یحرزوا أنها صدرت بقصد الاهانة و الهتک.

و من الواضح أنّه لا ـ دخل لقصد الهتک فی صدق الاهانة و الهتک علی الأفعال المتمحّضة فی الهتک فی نظر أهل العرف. فإنّهم یحکمون بصدق

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۷۰

الاهانة بمجرد صدور هذه الأفعال من أیّ فاعل من غیر انتظارهم لإحراز قصد الهتک من فاعلها، بخلاف الأفعال غیر المتمحّضة فی الهتک؛ حیث لا ـ یحکمون بصدق الاهانة ما لم یحرزوا صدورها بقصد الاهانة و الهتک، بل یحملونها علی الأغراض العقلائیة و المصالح المعلومة لفاعلها، و هذا من مصادیق قاعدة الحمل علی الصحة.

و لعلّ قطع عضو المیت و شقّه من هذا القبیل، إلّا أنّ الشارع صرّح بحرمة ذلک فی النصوص المعتبرة، اللّهم إلّا أن تحمل هذه النصوص علی الصادر بنیة الهتک و الاهانة، و فیه تأمّل؛ لإباء لسان بعض هذه النصوص عن هذا الحمل. فاذا لم یکن قطع أعضاء المیت و تشریحها إهانة بالمیت فی نظر العرف لما تترتب علیه من الغرض العقلائی، فهل یدخل فی مفاد القاعدة أم لا؟ فسیأتی الکلام فیه إن شاء اللّه.

فتحصّل أنّ کل فعل قصد الفاعل به هتک المیّت المسلم لا إشکال فی حرمته فیما بینه و بین اللّه. کما أنّه لا إشکال فی حرمة الأفعال المتمحّضة فی الهتک، و لو لم یقصد به فاعله هتک المیت، فیما إذا أمکن انفکاک قصد الهتک عن مثل هذه الأفعال.

هذا کله فی قصد الهتک، و أما قصد أصل عنوان الفعل فلا ریب فی دخله فی ترتب الحکم؛ لوضوح عدم توجّه التکلیف إلی الغافل المحض عن أصل الفعل، کأن لصق نجاسة برجل شخص نائم فحرّک رجله حالة النوم فأصاب وجه میت مسلم أو سایر أعضاء بدنه، أو کان وجه شخص حال المشی إلی السماء و لم یکن ملتفتا إلی تحت رجله فلصق بها نجاسة أو قذارة فأصاب جسد میّت مسلم و نحوه من المحترمات غفلة عن أصل الفعل.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۷۱

و حاصل الکلام: أنّ مفاد هذه القاعدة تحریم کل فعل یتحقق به إهانة المیت المسلم، سواء کان لأجل قصد فاعله الهتک من فعله أو لصدق عنوان الاهانة علی فعله عرفا. و لا فرق بین کون الفعل الموجب للهتک فی جسده، کقطع أعضائه و إلقائه فی الکثافة أو إلقاء النجاسة و القذارة علیه، أو کان الفعل مما یوجب الهتک و إهانة شأنه و شخصیته، کالفحش و السب و الهجاء و التعییر.

و من الواضح أنّ هذه القاعدة تفید حکما من الأحکام الشرعیة و هو حرمة إهانة المیت المسلم و وجوب احترامه. و لا تفید اعتبار أمارة و لا أصلا عملیا، کما هو واضح.

مدرک القاعدة

اشارة

إنّ حرمة المیت المسلم ثابتة بالإجماع و السیرة و الضرورة و النصوص.

أما الاجماع:

فیمکن تحصیله بالفحص عن کلمات الفقهاء، من القدماء و المتأخرین؛ حیث أفتوا فی مختلف الفروع بحرمة کل فعل موجب لهتک المیت المسلم و إهانته، سواء کان فعلا ـ فی جسده، أو کان ممّا یوجب الاهانة و هتک شخصیته و ساحته، بلا فرق بینه و بین الحیّ المسلم فی وجوب الاحترام و حرمة الاهانة و الهتک.

و أما الضرورة:

فلکون ذلک مورد اتفاق الفریقین، و مرتکزا فی أذهان المسلمین؛ حیث یرون لمیت المسلم تقدّسا و حرمة فی الشریعة و یعتقدون أنّ هتکه و إهانته خلاف الشرع.

و أما السیرة:

فلاستقرار سیرة المتشرعة علی احترام المیت المسلم و الاجتناب عن هتکه، بل یرون من أهان المیت المسلم و هتک حرمته خارجا
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۷۲
عن ربقة الایمان.

و أما النصوص:

فقد دلّت عدة من النصوص البالغة حدّ الاستفاضة، بل التواتر علی وجوب احترام المیت المسلم و أنّ حرمته حیّا و میتا علی حد سواء، بل دلّ بعض النصوص علی أنّ حرمته میتا أعظم من حرمته حیا.

و هی بمجموعها تدل علی حرمة کل فعل بالمیت یوجب هتک حرمته.

و لا یخفی أنّ محل الکلام هو الحرمة التکلیفیة.

و قد ورد النهی فی هذه النصوص عن قطع أعضائه و أمر فیها بوجوب دفنه و مواراته.

فمن هذه النصوص حسنة الحسین بن خالد أو معتبرته.

رواها فی الکافی عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن محمد بن حفص عن الحسین بن خالد، قال:

«سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن رجل قطع رأس رجل میّت. فقال علیه السّلام: إنّ اللّه عزّ و جلّ حرّم منه میّتا کما حرّم منه حیّا، فمن فعل بمیّت فعلا یکون فی مثله اجتیاح نفس الحی فعلیه الدیة. فسألت: عن ذلک أبا الحسن علیه السّلام فقال: صدق أبو عبد اللّه علیه السّلام. هکذا قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله». «۱»

لا کلام فی سند هذه الروایة إلّا من جهة الحسین بن خالد و الظاهر أنّه الحسین بن خالد الخفّاف لانصراف الاطلاق إلیه، لا إلی الصیر فی؛ لقلّة روایته فی الأحکام و عدم کتاب له. و أمّا اتحادهما فهو خلاف ظاهر ما عنونه البرقی فی طبقة واحدة تارة: بالحسین بن خالد، و أخری: بالحسین بن خالد الصیر فی؛ حیث ذکرهما معا فی عداد من أدرک الامام الکاظم علیه السّلام من

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۹، ص ۲۴۷، ب ۲۴ من دیات الاعضاء، ح ۲ و فروع الکافی: ج ۷، ص ۳۴۹، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۷۳

أصحاب أبی عبد اللّه علیه السّلام. «۱»

و منها: صحیحة صفوان قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «أبی اللّه أن یظنّ بالمؤمن إلّا خیرا، و کسرک عظامه حیّا و میّتا سواء». «۲»

و منها: صحیحة عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«فی رجل قطع رأس المیت. قال علیه السّلام: علیه الدیة؛ لأنّ حرمته میّتا کحرمته و هو حیّ». «۳»

و منها: صحیحة عبد اللّه بن مسکان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل قطع رأس المیت. قال علیه السّلام:

«علیه الدیة لأنّ حرمته میتا کحرمته و هو حیّ». «۴»

هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق؛ لصحة سنده إلى ابن مسكان.

و منها: صحيحة جميل عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال عليه السّلام: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحيّ». «۵»

و منها: صحيح مسمع كردين: «قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل كسر عظم ميّت. فقال عليه السّلام: حرمته ميتا أعظم من حرمته. و هو حى». «۶»

و إنّ هاتين الصحيحتين صريحتين فى أنّ الميّت المسلم أشدّ حرمة من حيّه و لازمه كون قطع عضو ميته أو شقّ جسده ميّتا أشد عقوبة و حرمة، بل إن صحيح جميل كالصريح فى ذلك.

---

(۱) راجع رجال البرقى/ طبع مؤسسة النشر الاسلامى: ص ۱۱۸، الرقم ۵۳ و ص ۱۲۶، الرقم ۲۰۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۹، ص ۲۵۱، ب ۲۵ من ديات الأعضاء، ح ۴.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۹، ص ۲۴۸، ب ۲۴ من ديات الأعضاء، ح ۴.

(۴) المصدر: ص ۲۴۹، ح ۶.

(۵) المصدر: ص ۲۴۹، ب ۲۵، ح ۱.

(۶) المصدر: ص ۲۵۱، ب ۲۵، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۷۴

و قد دلّت على هذا المضمون نصوص كثيرة أخرى مثل ما رواه فى الكافى باسناده عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام عن جدّه أبى عبد اللّه الحسين عليه السّلام عن جده رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «إنّ اللّه حرّم من المؤمنين أمواتا ما حرّم منهم أحياء». «۱»

و مرسل محمد بن سنان عمن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«قلت له رجل قطع رأس ميّت. قال عليه السّلام: حرمة الميت كحرمة الحى». «۲»

و خبر العلاء بن سيّابة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«فى بئر محرج وقع فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجه من البئر. أ يتوضأ فى تلك البئر؟ قال عليه السّلام: لا يتوضأ فيه، يعطّل و يجعل قبرا، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسّل و دفن، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: حرمة المسلم ميتا كحرمته و هو حيّ سواء». «۳»

و منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال:

«إنّ اللّه حرّم حراما غير مجهول و أحلّ حلالا غير مدخول و فضّل حرمة المسلم على الحرم كلها». «۴»

و الحرم (بضم الحاء و الراء) جمع الحرمة، كما صرح به العلامة المجلسى فى ذيل هذه الخطبة. «۵» و المقصود أن حرمة المسلم من أعظم المحترمات فى الشريعة.

و منها: خبر عبد اللّه بن محمد الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال:

---

(۱) و المصدر: ص ۲۵۰، ب ۲۵ من ديات الاعضاء، ح ۳، و اصول الكافى: ج ۱، ص ۳۰۳، ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۹، ص ۲۴۹، ب ۲۵ من ديات الاعضاء، ح ۲ و ص ۲۴۹، ب ۲۴، ح ۵.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۲، ص ۸۷۵، ب ۵۱ من الدفن، ح ۱.

(۴) نهج البلاغة/ للشيخ محمد عبده: ج ۲، ص ۷۹، الخطبة ۱۶۷.

(۵) بحار الأنوار: ج ۶۵، ص ۲۹۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۷۵

«حرمة المیت کحرمة الحی». «۱»

إلی غیر ذلک من النصوص الکثیرة، و لا حاجة إلی ذکر جمیعها.

و یستفاد من مجموع هذه النصوص مفاد هذه القاعدة و مجراها.

فالمتحصّل أنّ مقتضی هذه القاعدة حرمة قطع أی عضو من أعضاء المیت لأی غرض کان، أما بقصد الهتک و السرقة فواضح.

و أما بقصد رفع حاجة فی المسلم الحیّ من زرع عضو المیت فی بدنه أو تشریح أعضائه للتعلیم و نحو ذلک من الأفعال التی تترتب علیها الفائدة العقلائیة، فقد عرفت من إطلاق هذه النصوص حرمته. و إنّ التخصیص بمورد یحتاج إلی الدلیل.

و أما القول بأنّ حرمة القطع إنما هی لأجل کونه هتکا و جسارة بالمیت، و إلّا فلو کان لغرض عقلائی بحیث لا یعدّ هتکا عند العقلاء و المتشرعة فلیس بحرام، فقد یشکل من حیث دلالة النصوص المزبورة علی أنّ قطع عضو المیّت المسلم بنفسه إسقاط لحرمته و أنّه لا فرق بینه و بین قطع عضو المسلم الحی فی التحریم و غلظته، یکون قطع عضو المیت أغلظ تحریما.

و مقتضی التحقیق: أنّ المستفاد من سیاق هذه النصوص کون تحریم شقّ جسد المیت و قطع عضوه لأجل أنّه موجب لهتک حرمته. فاذا اتفق فی مورد عدم تحقق الهتک و الاهانة بذلک فلا وجه للالتزام بحرمته.

فالأقوی هو الجواز حینئذ. لأنه الذی یساعده المتفاهم العرفی من هذه النصوص، بل هو المستفاد من سیاقها.

---

(۱) الکافی: ج ۷، ص ۲۲۸، ب حدّ النبّاش، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۷۶

مجری القاعدة و تطبیقاتها

هذا کلّه فی مفاد النصوص.

و أما فتاوی الفقهاء فقد أفتی الفقهاء بحرمة کلّ فعل بالمیت یوجب هتک حرمته. و مواردها کثیرة جدّا.

و إلیک نبذة من ذلک.

فمنها: فتواهم بحرمة إدخال القطن فی مقعد المیت عند التکفین معلّلا بما ورد فی النصوص من أن حرمة المیت کحرمة الحیّ، کما یوجد ذلک فی کلمات أکثر الفقهاء و المتأخرین.

و منها: ما لو ماتت الامّ و مات الولد بعد خروج بعضه، و لم یمکن إخراج باقی الولد إلّا بشق بطن الام فقد حکموا بعدم إخراج باقی الولد و غسله مع أمّه کما کان و بحرمة الشق؛ معلّلا بأن الشق حینئذ هتک حرمة المیت من غیر ضرورة، کما عن العلامة فی المنتهی «۱» و الجواهر «۲» و غیرهما من الکتب الفقهیة.

و منها: مسألة نبش القبر و سرقة ما للمیت من الثیاب و غیرها. فإنّهم حکموا بإجراء الحد علیه؛ تمسکا بهذه النصوص کما فی الریاض «۳» و الجواهر «۴» و غیرهما.

و منها: حکمهم بحرمة قطع رأس المیت أو غیره من أعضائه معلّلا بهذه النصوص، بل جعل بعضهم دلالتها علی الحرمة التکلیفیة مسلّما

---

(۱) المنتهی: ج ۱، ص ۴۳۵.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴، ص ۲۹۸ و ص ۳۷۸.

(۳) ریاض المسائل: ج ۲، ص ۴۹۰.

(۴) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۵۱۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۷۷

قطعیا، کما صرح به الشیخ. «۱» و یظهر من صاحب الجواهر تأییده. «۲»

و قد عنون الشیخ الحر بابا فی الوسائل بعنوان تحریم الجنایة علی المیت المسلم بقطع رأسه أو غیره من الأعضاء.

و بعض هذه النصوص کالصریح فی ذلک، مثل صحیح جمیل عن غیر واحد «قطع رأس المیت أشد من قطع رأس الحی». و قد رواه فی الفقیه «۳» باسناده عن ابن أبی عمیر عن الصادق علیه السّلام من غیر إرسال نقلا عن نوادر محمد بن أبی عمیر. و قد سبق نقله آنفا عن الوسائل.

و علی أیّ حال فإنّ قطع عضو المیت أو شقّ جسده مما لا خلاف بین الفقهاء فی حرمته التکلیفیة، بل جعلوا ذلک أمرا مسلّما، و إنما اختلفوا فی مقدار دیته و مصرفها، نعم عند الضرورة تنتفی الحرمة، کما تنتفی عند الحرج و الضرر، کما ستعرف.

حالها مع معارضة سایر الأدلة

لا إشکال فی تقدّم أدلة نفی الحرج و الضرر علی هذه القاعدة، کتقدیمها علی أیّ حکم أوّلی. و علیه فلو وقع جسد المیت فی مکان استلزم حفظ حرمته الحرج أو الضرر، کأن وقع فی وسط مستنقع أو نار أو بحر أو بئر عمیق مع فقد الآلة، یسقط وجوب حفظ حرمته.

و أما إذا دار الأمر بینه و بین ضرورة، فالظاهر تقدیم الضرورة، کما لو

---

(۱) التهذیب: ج ۱۰، ص ۲۷۲.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۳، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

(۳) الفقیه: ج ۴، ص ۱۵۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۷۸

توقف انقاذ نفس محترمة بشق بطنه أو قطع عضو من أعضائه، کما لو توقف إخراج الولد الحی من بطن أمّه المیت علی ذلک أو توقف علاج مریض مسلم و إنقاذه من الهلاک علی قطع عضو میت مسلم و ترقیعه ببدنه و نحو ذلک.

و من هنا تری فقهاء الشیعة یجوّزون شقّ بطن الأم المیت لإخراج ولدها الحی من بطنها، خلافا للعامة، کما استدل المحقق فی المعتبر لجواز شقّ بطن المرأة المیت لإخراج الولد عن بطنها حیا بقوله: «إنّه توصل إلی بقاء الحی بجرح فی میت، فیکون أولی». «۱»

و یفهم من کلام العلّامة جواز شقّ جسد المیت عند الضرورة و إن استلزم هتک حرمته؛ حیث قال: «و لو ماتت و مات الولد بعد خروج بعضه أخرج الباقی و غسل و کفّن و دفن. و إن لم یمکن إخراجه إلّا بالشق ترک علی تلک الحالة و غسل مع أمّه؛ لأنّ الشق هتک حرمة المیت من غیر ضرورة». «۲»

و یؤیده بعض النصوص الواردة عن أهل البیت علیهم السّلام مثل مرسل ابن أبی عمیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«فی المرأة تموت و یتحرک الولد فی بطنها، أ یشق بطنها یخرج الولد؟ قال:

فقال علیه السّلام: نعم و یخاط بطنها». «۳»

و خبر ابن یقطین قال: «سألت العبد الصالح علیه السّلام عن المرأة تموت ولدها فی بطنها. قال علیه السّلام: یشق بطنها و یخرج ولدها».

«۴» إلی غیر ذلک من النصوص.

(۱) المعتبر / طبع مدرسة الامام أمیر المؤمنین: ج ۱، ص ۳۱۶.

(۲) المنتهی: ج ۲، ص ۴۳۵.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۶۷۳، ب ۴۶ من أبواب الاحتضار، ح ۱.

(۴) المصدر: ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۷۹

قاعدة سوق المسلمین

اشارة

۱- أهمیة هذه القاعدة و عمومیة نطاقها ۲- تحریر مفاد القاعدة ۳- مدرک القاعدة ۴- هل هی أمارة أو أصل؟

۵- مجری القاعدة ۶- حالها مع معارضة سایر الأمارات

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۱

أهمیة هذه القاعدة و عمومیة نطاقها

هذه القاعدة من القواعد المهمة التی تبتنی علیها معاملات المسلمین و تعایشهم؛ حیث إنّه لو لا حجیة هذه القاعدة لا یمکن شراء الذبائح و اللحوم من الأسواق و أکلها؛ لاحتمال عدم تذکیتها فی غالب الموارد، و ما شکّ فی تذکیته محکوم بالحرمة؛ لأصالة عدم تذکیته، و إنّما نتخلّص من أصالة عدم التذکیة و من الحکم بحرمة ما احتمل عدم تذکیته بجریان هذه القاعدة.

و إنّما بحثنا عن هذه القاعدة فی عداد القواعد العامة؛ نظرا إلی جریانها فی الأحکام العبادیة؛ کطهارة الجلود و جواز الصلاة فیها، و جواز تناول ما یجعل فیها من الماء و سایر المائعات. فلو لم یکن ما یشتری منها فی سوق المسلمین طاهرا محکوما بالتذکیة، لا یجوز الصلاة فیها، و لا تناول ما لاقاها من المائعات، و لا غیر ذلک من وجوه التصرفات المتوقف جوازها علی طهارتها. و لأجل ذلک تعمّ مجاری هذه القاعدة العبادات أیضا، و تندرج فی القواعد الفقهیة العامّة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۲

تحریر مفاد القاعدة

مفاد هذه القاعدة أماریة سوق المسلمین علی التذکیة.

بیان ذلک: أنّ الحیوان إذا شکّ فی تذکیته، یحکم علیه بالحرمة و النجاسة؛ تمسکا باستصحاب عدم التذکیة (المعبّر عنها بأصالة عدم التذکیة)؛ نظرا إلی عدمها حال حیاته فیستصحب من حال حیاته إلی حال زهاق روحه.

هذا مقتضی القاعدة الأوّلیة، و لکن بمقتضی هذه القاعدة یحکم علیه بالتذکیة فیما إذا بیع الحیوان فی سوق المسلمین، و إن لم یعلم إسلام البائع؛ نظرا إلی أماریة هذه القاعدة علی تذکیة الحیوان. و لا یعتنی بأصالة عدم التذکیة، لعدم مجال لجریانها مع وجود الأمارة؛ حیث إنها تزیل الشک الذی هو موضوع الأصل. و بعد الحکم بتذکیة الحیوان المبیع یحکم بطهارته لا محالة؛ نظرا إلی کون الطهارة من الآثار المترتّبة علی التذکیة، و من هنا لا تصل النوبة إلی جریان أصالة الطهارة، حتی یمنع جریانها بدعوی حکومة أصالة عدم التذکیة علی أصالة الطهارة.

بـل لو لا ـ هـذه القاعـدة- أی سوق المسـلمین- لا ـ مجال لجریان أصالـة الطهارة؛ نظرا إلی حکومـة أصالـة عـدم التذکیـة علیها. و علیه فـالحکم بطهـارة مـا بیع فی سوق المسـلمین و شکّ فی طهارته، إنّما هو لأجل قاعـدة سوق المسـلمین، لا لأجل قاعـدة الطهارة؛ لکی یشکل بحکومة أصالة عدم التذکیة علی أصالة الطهارة.

ثم إنّه لا خصوصـیة للسوق بمعناه الخاص، کما یوهمه أخذه فی عنوان القاعدة، بل المقصود أرض الإسـلام، و هی مطلق الأمکنة التی تحت

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۳

سیطرة المسلمین، کما لا یعتبر فیها کون المسلمین جمیع سکنتها، بل إنّما یعتبر کونهم أغلب سکّانها.

و یشـهد لـذلک قول صاحب الجواهر، حیث قال- بعد ردّ التفصـیل فیما فی ید المسـتحل بین الاخبار بالتذکیة و عدمه-: «و من ذلک ظهر لک ضـعف التفصـیل المزبور، کاحتمال التفصیل بین السوق و غیره، بأنّه یکفی فی الأوّل عدم العلم بکفر ذی الید دون الثانی أو بما یقرب من ذلک؛ ضـرورة اشتراک الجمیع فی الاعراض عن الأدلّـة السابقة التی من المعلوم کون ذکر السوق فی بعضـها کنایة عن بیع من لم یعلم حاله فی بلاد الإسلام، الذی یکفی فیه غلبة المسلمین، کما دلّ علیه خبر إسحاق». «۱»

هذا الخبر رواه الشیخ باسـناده عن سعد بن عبد اللّه الأشعری عن أیوب بن نوح عن عبد اللّه بن المغیرة عن إسحاق بن عمار عن العبد الصالح علیه السّلام أنّه قال:

«لا ـ بـأس بالصـلاة فی الفراء الیمـانی و فیمـا صـنع فی أرض الإسـلام. قلت: فان کان فیها غیر أهل الإسـلام؟ قال علیه السّـلام: إذا کان الغالب علیها المسلمین فلا بأس». «۲»

هذه الروایة موثقة لا إشکال فی سندها، کما أنّ دلالتها علی المطلوب واضحة.

و حاصل الکلام: أنّ معنی کون سوق المسلمین أمارة علی التذکیة عدم لزوم الفحص عن حال البائعین فیه، و عدم وجوب السؤال عن أنهم مسـلمون أو کفّـار؛ إذ لو وجب ذلک للغی اعتبار عنوان السوق و لسـقط عن کونه أمارة؛ حیث إنه ینکشف بالفحص کون البائع مسلما أو غیر مسلم و ید الأوّل أمارة

(۱) جواهر الکلام: ج ۸، ص ۶۱.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۱۰۷۲، ب ۵۰ من النجاسات، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۴

علی التذکیة بلا خلاف، دون ید الثانی، فلا معنی لأماریة السوق حینئذ.

ثم إنّ مقتضـی التحقیق اختصـاص أماریـة سوق المسـلمین بالتذکیـة و عـدم کونها أمارة علی ملکیـة ما یبیعونه فی أسواقهم؛ نظرا إلی ورود روایات هذه القاعدة فی التذکیة و عدم تعرّض شیء منها إلی غیر التذکیة.

و لأنّ الملکیة إنّما تثبت بقاعدة الید.

و قد یشـکل علی ذلک مستدلا بعدم انحصار دلیل هذه القاعدة فیما تعرّض لها من النصوص، بل یمکن الاستدلال علیها أیضا بقاعدة اختلال النظام و سیرة المتشرعة، و علیهما تبتنی هذه القاعدة بنطاقها الواسع.

و علیه فهـذه القاعـدة أمارة علی حجیـة یـد المسلم و أماریتها و علی ملکیة ما یباع فی أسواق المسلمین للبائعین، و یترتب علیها جواز البیع و الشـراء و الشـهادة علی الملکیة، کما دلّت علی ذلک معتبرة حفص بن غیاث. و سیأتی ذکرها و زیادة توضیح لذلک فی بیان مدرک القاعدة.

و الجواب: أنّ الامارة علی الملکیـة إنّما هی قاعدة الید، و هی تبتنی علی بناء العقلاء؛ حیث اسـتقرّ بناؤهم علی اعتبارها و أماریتها علی

الملکیـة فی معاملاـتهم و مبادلاـتهم، بلا اختصاص لـذلک بالمسـلمین. و لم یردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالـة ما ورد من النصوص الدالة علی اعتبار الید و حجیتها و أماریتها علی الملکیة و جواز الشهادة علیها.

و أما قوله: «لو لم یجز هـذا لم یقم للمسـلمین سوق» فی ذیل معتبرة حفص، فلیس المقصود بیان أماریـة سوق المسـلمین علی الملکیة، بل الظاهر بیان حکمة أماریة الید بأنه لو لا حجیة الید و اعتبارها لاختلّ قوام سوق المسلمین و نظام اقتصادهم و معاملاتهم.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۸۵

مدرک القاعدة

اشارة

قد استدلّ علی هذه القاعدة بوجوه.

الأوّل: الإجماع

حیث إنّ الفقهاء من سالف الزمان علی حجیـة سوق المسـلمین و کونه أمارة علی التذکیـة. و لم یشـکّک أحـد منهم فی ذلک، لا من القدماء و لا من المتأخّرین.

و لکن لاـ ینبغی عـدّ مثل هـذا الاجماع دلیلا مسـتقلا فی المقام؛ نظرا إلی ما تمسّک به المجمعون، من السـیرة و النصوص الدالـة علی حجیتهـا بالخصوص. فلیس الاجماع المـدّعی فی المقام إجماعا تعبّـدیا کاشـفا عن رأی المعصوم، بل هو إجماع مـدرکی یحتمل قویّا کونه ناشئا من سایر أدلّة هذه القاعدة. نعم یثبت بذلک أنّ العمل بهذه القاعدة و الافتاء بها مورد تسالم الأصحاب و الفقهاء.

الثانی: قاعدة اختلال النظام

بتقریب أنّه یلزم من عـدم حجیة هذه القاعدة الاختلال فی نظام معاش المسـلمین. و الوجه فی ذلک أنّهم لو لم یعتمدوا علی أسواقهم؛ اعتقادا بعدم جواز شـراء ما یباع فیها من الذبائح و اللحوم ما لم یعلموا تذکیتها بمقتضـی اصالة عدم التذکیة و استصـحاب عدمها، للزم من ذلک أن یقدم آحادهم علی ذبح الحیوان بالمباشـرة، و هو غیر مقدور لهم، و لازمه تعطیل البیع و شراء اللحوم و الحیوان، و ذلک یوجب اختلال نظام معاشهم، و لا سیما بلحاظ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۸۶

ازدحام نفوس المسلمین و ازدیادهم فی هذا العصر.

بل قـد یقال: إنّ هـذه القاعـدة بنطاقها الواسع أوضـح ابتناء علی قاعدة اختلال النظام؛ إذ لا ینحصـر نطاقها فی أماریتها علی التذکیة بل هی أمارة علی الملکیـة و حجیـة الید أیضا، و إلّا فلو لا أماریة سوق المسـلمین علی ذلک لاختلّ نظام معاملاتهم و مبادلاتهم، فیتوقف حفـظ نظـام اقتصـادهم و قوام معاشـهم علی أمـاریته کمـا أنّه اسـتقرّ علی ذلـک بنـاء العقلاـء فی معاملاـتهم و مبادلاـتهم، و إلّا فلو لا اعتمادهم علی أسواقهم لاختلّ نظام معاملاتهم و معاشـهم، و ینجرّ ذلک لا محالة إلی الاختلال فی نظام حیاة نوع الناس، و لم یرد من الشارع ردع عن هذا البناء العقلائی، بل ورد منه ما یدلّ علی إمضائه، کما فی معتبرة حفص بن غیاث.

و قد رواها الکلینی عن علی بن إبراهیم عن أبیه و علی بن محمد القاسانی جمیعا عن القاسم بن یحیی عن سلیمان بن داود عن حفص بن غیاث عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«قال له رجل: إذا رأیت شیئا فی یدی رجل یجوز لی أن أشهد أنّه له؟ قال علیه السّلام: نعم.
قال الرجل: أشهد أنّه فی یده و لا أشهد أنّه له فلعلّه لغیره. فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أ فیحلّ الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: فلعلّه لغیره، فمن أین جاز لک أن تشتریه و یصیر ملکا لک، ثم تقول بعد الملک: هو لی، و تحلف علیه، و لا یجوز أن تنسبه إلی من صار ملکه من قبله إلیک؟ ثم قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق». «۱»

وجه دلالة هذه المعتبرة علی ذلک، أنّ الامام علیه السّلام أخذ لزوم قیام سوق

(۱) وسائل الشیعة: ب ۲۵، من أبواب کیفیة الحکم، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۷

المسلمین و وجوب حفظ نظامه و عدم جواز الاختلال فیه أمرا مسلّما مفروغا عنه، و فرّع علی ذلک أماریة الید علی الملکیة و جواز الشهادة علیها.

و معنی ذلک حجیة سوق المسلمین و أماریته علی ملکیة ما فی أیدی البائعین من أهل الفسوق و جواز شراء ما یباع فیه. و إن شئت، فقل یفهم منها أماریة سوق المسلمین علی أماریة الید.

و فیه: أن أماریّة الید لا تختصّ بید المسلم، بل الید أمارة علی الملکیة مطلقا، حتی ید الکافر.

و ذلک لأنّ عمدة الدلیل علی أماریتها بناء العقلاء؛ حیث استقر بناؤهم علی اعتبار الید و حجیتها علی ملکیة ما فی أیدیهم. و علی ذلک جرت سیرتهم فی معاملاتهم و مبادلاتهم، بل علیه یبتنی نظام اقتصادهم و أساس معاملاتهم، کما أشیر إلی ذلک فی ذیل معتبرة حفص، و إن کان فی خصوص سوق المسلمین، إلّا أنّه له من هذه الجهة؛ لوضوح توقف نظام اقتصاد جمیع الملل و القبائل علی أماریة الید.

و علیه فاذا کانت الید أمارة علی الملکیة فی جمیع الشعوب و القبائل و الملل بلا اختصاص بالمسلمین، فلا دخل لسوق المسلمین بما أنّه سوقهم فی الأماریة علی الملکیة کما هو واضح. فقوله علیه السّلام: «لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق» بیان لحکمة أماریة الید علی الملکیة.

و هذا بخلاف أماریته علی التذکیة الشرعیة؛ إذ لا اعتقاد لغیر المسلمین و لا تعهد لهم بالتذکیة الشرعیة حتی تکون أیدیهم أو سوقهم أمارة علیها.

و أما سندا فالأقوی اعتبار طریق الکلینی المزبور، و أما تضعیفه بوقوع القاسم محمد بن یحیی فی طریقه، فغیر وجیه؛ إذ لا یعبأ بتضعیف

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۱۸۸

ابن الغضائری إیّاه بعد نقل الأجلّاء عنه مثل إبراهیم بن هاشم و أحمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عیسی و البرقی، و وقوعه فی أسناد کامل الزیارات، و بعد حکم الصدوق بأنّ ما رواه فی زیارة الحسین علیه السّلام من أصح الزیارات. مع عدم ثبوت نسبة الکتاب إلی ابن الغضائری.

و أما حفص بن غیاث فهو و إن کان عامّی المذهب و لم یصرّح أحد بتوثیقه خصوصا، إلّا أنه یکفی فی إثبات وثاقته و اعتبار روایاته شهادة الشیخ فی العدّة بأنّ الطائفة عملت بروایاته و أنّ الوثاقة المعتبرة فی نقل الروایة حاصلة فیه، مع ما قال فی الفهرست بأنّ له کتابا معتمدا و کذا قال العلامة.

هذا، مضافا إلی أنّ الصدوق أیضا رواها باسناده عن سلیمان بن داود، و إن وقع فی طریقه القاسم بن محمد الاصفهانی و اختلف فی وثاقته. و علی أیّ حال فهذه الروایة معتبرة بطریق الکلینی، مع اعتضادها بطریق الصدوق.

الثالث: سیرة المتشرعة.

فانّ سیرة المسلمین و المؤمنین قد استقرّت منذ عهد الأئمة علیهم السّلام إلی زماننا هذا علی شراء الذبائح و اللحوم من أهل بلادهم و أسواقهم من دون فحص و تجسّس عن کیفیة تذکیتها. و أنها هل ذبحت علی الوجه الشرعی الصحیح أم لا؟.

و لا تختص هذه السیرة بزماننا هذا، بل کانت جاریة مستقرّة بین المتشرعة و المتدینین منذ زمن أهل البیت علیهم السّلام إلی زماننا هذا. و لو لم تکن مستقرّة فی زمنهم لنقل خلاف ذلک و لم یسمع خلافه من أحد. فیکشف من ذلک کونها مستمرّة من تلک الأزمنة إلی الآن. بل وردت فی المقام نصوص

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۸۹

تؤکد هذه السیرة.

و لا یخفی أنّ هذه السیرة الجاریة بین المتشرعة کاشفة عن أماریة سوق المسلمین علی التذکیة لا علی الملکیة؛ نظرا إلی کون الید أمارة عقلائیة علی الملکیة بین العقلاء قبل الإسلام بلا اختصاص بالمسلمین.

و هذا بخلاف التذکیة التی هی من أحکام الإسلام و لا یراعیها إلّا المسلمون.

الرابع: ما ورد من النصوص

الآمرة بترتیب آثار التذکیة علی ما یباع من اللحوم و الذبائح فی أسواق المسلمین و جواز شرائه، بل نهی فیها عن الفحص و السؤال.

فمن هذه النصوص موثّقة إسحاق بن عمار. و قد سبق ذکرها آنفا، بعد نقل کلام صاحب الجواهر فی تحریر مفاد القاعدة.

و منها: صحیحة فضیل و زرارة و محمد بن مسلم:

«أنّهم سألوا أبا جعفر علیه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا یدری ما صنع القصّابون؟ فقال علیه السّلام: کل إذا کان ذلک فی سوق المسلمین و لا تسأل عنه». «۱»

و منها: صحیحة الحلبی قال:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الخفاف التی تباع فی السوق. فقال علیه السّلام: اشتر و صلّ فیها حتی تعلم أنها میتة بعینها». «۲»

و منها: صحیحة البزنطی قال:

«سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبّة فراء لا یدری أ ذکیّة هی أم غیر ذکیّة، أ یصلّی فیها؟ فقال: نعم. لیس علیکم المسألة. إنّ أبا جعفر علیه السّلام کان یقول: إنّ الخوارج

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶، ص ۲۹۴، ب ۲۹ من الصید و الذبائح، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۱۰۷۱، ب ۵۰ من النجاسات، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۱۹۰

ضیّقوا علی أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدین أوسع من ذلک». «۱»

و فی صحیحته الأخری عن الرضا علیه السّلام قال:

«سألته عن الخفّاف یأتی السوق فیشتری الخفّ. لا یدری أ ذکیّ هو أم لا؟ ما تقول فی الصلاة فیه، و هو لا یدری؟، أ یصلّی فیه؟ قال علیه السّلام: نعم أنا أشتری الخفّ من السوق و یصنع لی و أصلّی فیه و لیس علیکم المسألة». «۲»

إلی غیر ذلک من النصوص الواردة فی المقام لا حاجة إلی ذکرها. «۳»

هل هی أمارة أو أصل؟

الظاهر من أدلة هذه القاعدة أنّ سوق المسلمین أمارة لا أصل. فلنا دعویان:

إحداهما: عدم کون هذه القاعدة من الاصول، ثانیتهما: کونها أمارة. ثم یقع الکلام فی أنها علی فرض کونها أمارة فهل هی أمارة فی عرض ید المسلم أو هی أمارة علی الامارة الاصلیة، و هی ید المسلم.

أما الدعوی الاولی: فالدلیل علیها واضح، و ذلک لأنّ الأصل إما تعبدی غیر تنزیلی أو تنزیلی. و الأصل التنزیلی علی قسمین.

أحدهما: ما کان مفاده تنزیل المشکوک منزلة الواقع، کأصالة الطهارة و الحلیة. فمن قال بأنهما من الاصول التنزیلیة، التزم بأنّ مفادهما تنزیل مشکوک الطهارة و الحلیة منزلة الطاهر و الحلال الواقعین. و یترتب علی ذلک آثارهما، کطهارة مدفوع الحیوان المحکوم بالحلیة. و أمّا إذا لم نقل بذلک لا

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۱۰۷۲، ب ۵۰ من النجاسات، ح ۶.

(۳) راجع الوسائل: ب ۵۰ من النجاسات و ج ۱۶، ۲۹۴، ب ۲۹ من الصید و الذبائح.

نستطیع الحکم بطهارة مدفوع الحیوان المشکوک طهارته و حلیته.

ثانیهما: ما کان مفاده تنزیل المشکوک منزلة الیقین و العلم بالواقع.

و ذلک إما من جهة الجری العملی، کما یقول به المحقق النائینی، أو فی الکاشفیة عن الواقع، کما یقول به السید الخوئی. «۱»

أما کون هذه القاعدة أصلا غیر تنزیلی فواضح البطلان؛ لوضوح عدم کون اعتبار السوق تعبّدا شرعیا محضا فی خصوص ظرف الشک فی التذکیة، من دون ابتناء علی أیة نکتة عرفیة، فان ذلک خلاف ظاهر أدلة اعتباره، کما ستعرف بیانه.

و أمّا عدم کونها أصلا تنزیلیا، فالوجه فیه أنّ فی موضوع الأصل- و لو کان تنزیلیا- أخذ الشک، و لا یستفاد من نصوص المقام أخذ الشک فی موضوع قاعدة السوق، بل المستفاد منها حجیة هذه القاعدة عند مطلق الجهل بالواقع، کما صرّح السائل فی بعض النصوص بأنّه لا یدری أنّ ما یباع فی سوق المسلمین أ ذکیّ أم لا؟

و ثانیا: شهادة الوجدان علی أنّ المتدینین فی سیرتهم عند شراء اللحوم و الحیوانات لا التفات لهم إلی الشک فی التذکیة، بل یقدمون علی شراء کلّ حیوان یباع فی أسواقهم و لو لم یعلموا تذکیته. فالمأخوذ فی مصبّ هذه القاعدة هو الجهل بالواقع لا الشک فیه. کما هو کذلک فی قاعدة الید أیضا.

و أما الدعوی الثانیة: - و هی کون هذه القاعدة أمارة- فالوجه فیه:

أولا: أنّ سیرة المتشرّعة و المتدینین قد استقرت علی شراء مجهول

---

(۱) راجع دروس الشهید الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الثانی: ص ۱۶- ۱۷.

التذکیة من اللحوم و الحیوانات و معاملة المذکّی معه، مع اعتقادهم بحرمة تناول غیر المذکّی. و إنّ قیام سیرتهم علی ذلک مع اجتنابهم عن ملک الغیر و غیر المذکّی دلیل علی أنهم یرون أسواقهم و أیدیهم کاشفة عن تذکیة ما یباع فیها و حلّیته، کما هو شأن الأمارات. و إنّ سیرة المتشرعة حجة فی نظر الشارع بلا حاجة إلی الامضاء.

بل يمكن أن يقال: إنّه كما استقرّ بناء العقلاء فى معاملاتهم و مبادلاتهم على العمل بقاعدة اليد بتنزيل مجهول الملكية منزلة الملك الواقعى أو منزلة العلم به، و كذا فى ساير الأمارات العقلائية كخبر الثقة، كذلك سيرة المسلمين استقرّت على معاملة المذكى الواقعى أو العلم به مع مجهول التذكية إذا بيع فى أسواقهم؛ نظرا إلى عدم اختصاص بنائهم بصورة الشك، كما أن القول بأمارية اصالة الصحة تبتنى على ذلك.

فكيف أنّهم ينزّلون المجهول منزلة الواقع أو منزلة العلم به باخبار الثقة؟

فكذلك المسلمون ينزّلون مجهول التذكية إذا بيع فى أسواقهم منزلة المذكّى الواقعى. فكما أمضى الشارع هناك بالنهى عن تبيّن خبر العادل، فكذلك نهى فى المقام عن السؤال و الفحص.

و ثانيا: ما يظهر من بعض نصوص المقام بالخصوص، كموثقة إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السّلام أنّه:

«قال عليه السّلام: لا بأس بالصلاة فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الإسلام. قلت:

فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السّلام: إذا كان الغالب عليه المسلمين فلا بأس». «۱»

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۲، ب ۵۰ من النجاسات، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۳

فان إناطة جواز الشراء بكونه فى أرض الإسلام و غلبة المسلمين ظاهر فى كون الملاك جهة كشف ذلك عن التذكية واقعا.

و الحاصل أنّ أمارية سوق المسلمين لا إشكال فيها فى الجملة. و إنّما الكلام فى أنّه هل يكون أمارة بنفسه، أو أنّه أمارة على أمارة أخرى و هى يد المسلم؟.

فقد يقال: إنّ المستفاد من الأدلة عدم كون السوق بنفسه أمارة على التذكية، بل إنه أمارة على الأمارة الأصلية، و هى يد المسلم؛ نظرا إلى أنّ غلبة المسلمين فى بلاد الإسلام كاشفة عن كون البائع مسلما و إنّ هذا الكشف و إن لا يكون تامّا وجدانا، إلّا أن الشارع قد تمّم كاشفيته بدلالة ما ورد من النصوص فجعله كاشفا تاما تعبدا. و لذا لا يكون السوق أمارة فيما إذا علم كون البائع كافرا؛ لعدم كونه كاشفا عن التذكية حينئذ بأىّ وجه، بل إنما يكشف عن ذلك إذا لم يعلم حال البائع.

و عليه فيرجع اعتبار السوق فى الحقيقة إلى اعتبار يد المسلم، كما لا أمارية له فيما إذا أحرز اسلام البائع، فلا يصح ما قيل: إنّ هناك حينئذ أمارتين، و هما السوق و يد المسلم.

و أما قيام سيرة المتدينين على معاملة المذكّى و المملوك مع ما يباع فى سوق المسلمين إذا لم يعلم تذكيته فانّما هو لأجل كاشفيته عن اسلام ذى اليد.

و أما النصوص فيمكن توجيهها بذلك، فان غلبة المسلمين فى أرض الإسلام كاشفة عن اسلام البائع و إحراز يد المسلم بذلك، و هى الأمارة الأصلية.

و لكن التحقيق أنّ السوق أمارة مستقلّة.

و ذلك أولا: لأن أمارية يد المسلم تختصّ بيد من علم كونه مسلما

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۴

وجدانا. و أما اليد المحكومة بكونها للمسلم ظاهرا فكونها أمارة على التذكية غير معلوم، بل هو أوّل الكلام. فالحكم بالتذكية حينئذ إنما هو لأجل أمارية سوق المسلمين على ذلك.

بل يمكن أن يقال: إن حكم الشارع بتذكية ما يباع فى سوق المسلمين و كذا استقرار سيرة المتشرعة على معاملة المذكّى و الطاهر معه، كما يمكن أن يكون لأجل كاشفية سوق المسلمين عن إسلام ذى اليد و إحراز يد المسلم بذلك لأجل غلبة المسلمين، فكذلك

يمكن أن يكون لأجل كشفه عن وقوع التذكية الشرعية، لا لأجل كشفه عن اسلام ذى اليد الفعلى. و لذا قد يقال بجريان هذه القاعدة حتى فيما لو علم بكفر البائع؛ لأن سوق المسلمين يكف فى الجملة عن انتقال المبيع من المسلم إلى الكافر البائع. فيكشف بذلك عن وقوع التذكية. و لذا ترى بعض الفقهاء حكم بجريان قاعدة السوق فى عرض يد المسلم، بل التزم بعضهم بجريانها حتى فيما إذا كان البائع كافرا». «۱»

و ثانيا: لأنه كما أنّ ملاك أمارية يد المسلم ليس إلّا كشفها عن واقع التذكية و الطهارة، فكذلك السوق، إلّا أنّ اليد فى خصوص من علم كونه مسلما أمارة على التذكية، بخلاف السوق فانه أمارة فى كل ما لم يعلم تذكيته. و أما ما دل عليه نصوص المقام من إناطة جواز شراء ما يباع و حلية التصرف فيه بكون بيعه فى أرض الإسلام مع غلبة المسلمين، فانّما هو بيان

---

(۱) و هو السيد الگلپايگانى حيث قال: «الظاهر من الأخبار أنّ المأخوذ من سوق الإسلام- و لو من يد الكافر إن لم يعلم سبقه بسوق الكفر- محكوم بالطهارة» راجع كتاب العروة المحشى: المسألة ۵، الرقم ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۵

لوجه كاشفيته و أماريته؛ لأنه لو لم يكن له كاشفية و طريقية إلى واقع التذكية و الطهارة لم يمكن جعله أمارة، حتى من قبل الشارع، كما أنّ الأمر كذلك فى ساير الأمارات، و إنما تثبت للسوق هذه الكاشفية إذا كان فى أرض الإسلام و كان أغلب سكّانها المسلمين.

و ثالثا: ان قول السائل: «و لا يدرى ما صنع القصابون؟» ظاهر فى كون اسلام ذى اليد القصاب محرزا، و لكنّه لا يدرى ما صنعه لاحتمال عدم رعايته لأنه ممّن لا يبالى. و هذا دليل قاطع على أنّ قاعدة سوق المسلمين دليل و أمارة مستقلة على التذكية لا لأجل أمارية يد المسلم؛ حيث انه عليه السّلام لم يشر إلى حجية اليد مع فرض الإسلام ذى اليد. و من ذلك يظهر ضعف ما قد يقال، من وجود أمارتين فى هذا الفرض إحداهما: السوق و الاخرى يد المسلم. و ذلك لأنّ يد المسلم لا أمارية له على التذكية فيما إذا كان ذو اليد ممن لا يبالى، كما اتضح بذلك عدم صحة ما قد يقال من أنّه إذا أحرز كون ذى اليد مسلما لا موضوع لقاعدة السوق.

فتحصّل أنّ سوق المسلمين أمارة على التذكية و الطهارة فى عرض يد المسلم. و عليه فما يشترى من الكافر فى سوق المسلمين يدخل فى مفاد هذه القاعدة، لو لم نعلم بكونها مسبوقة بسوق الكفّار أو بأيديهم فيحكم بتذكيته و طهارته. نعم إذا كان مسبوقا بسوق الكفّار أو كان فى أيديهم لا يجرى هذه القاعدة لعدم احتمال التذكية أو لأنّ سوقهم أو أيديهم أمارة على عدم التذكية.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۶

مجرى القاعدة

قد تبيّن مما بيّناه آنفا أنّ مجرى هذه القاعدة و مصبّها هو ما يباع فى بلاد المسلمين من الحيوانات المذبوحة و اللحوم و لم يعلم تذكيتها على الوجه الشرعى، بأن احتمل عدم التذكية احتمالا معتنى به.

و عليه فيعتبر فى جريان هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية و لا العلم بعدمها، و إلّا فمن الواضح أنّه على الأول لا حاجة إلى هذه القاعدة، بعد العلم بالتذكية أو قيام الحجة المعتبرة على تحقّقها، من خبر عدل أو بيّنة و نحوهما. و على الثانى لا ينفع جريان هذه القاعدة، بل لا تجرى، بعد العلم بعدم وقوع التذكية أو قيام الحجة المعتبرة على زهق الروح من الحيوان بغير التذكية. و كذا لا تجرى فيما فى يد الكافر و لو فى سوق المسلمين؛ لعدم احتمال التذكية، إلّا إذا علم بكون يده مسبوقا بيد مسلم.

ثم إنّه لا يخفى أنّ هذه القاعدة لا تجرى لا ثبات الملكية مطلقا سواء كان ذو اليد مسلما أو مجهول الحال، بل و إن كان كافرا. و ذلك لما سيأتى من كون اليد أمارة على الملكية فى بناء العقلاء بلا اختصاص بيد المسلم. و هذا البناء لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه بدلالة النصوص.

و أنت تعرف أنّه مع كون اليـد أمـارة على الملكيـة، حتى يـد من علم كفره، لاـ يبقى مجـال لجريان قاعـدة سوق المسـلمين؛ نظرا إلى ارتفاع موضوعه بعد قيام الامارة على الملكية، فلا حاجة إليها، مع أنّ نطاقها أضيق من نطاق أمارية اليد، كما عرفت.
مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۷

حالها مع معارضة ساير الأمارات

إذا تعـارضت قاعـدة سـوق المسـلمين مـع أصـل تنزيلى أو غير تنزيلى لاـ ريب فى تقـدّمها عليه؛ لأنهـا أمـارة و إنّ الأمـارة واردة على الاصول؛ نظرا إلى أنّ بقيامها يرتفع الشك، فلا موضوع للأصل حينئـذ. و أما إذا تعارضت مع ساير الأمارات كالبيّنة و خبر العدل- بناء على حجيته فى الموضوعات- فلا إشكال فى تقدّمها على قاعدة السوق.
و الوجه فى ذلك: أنّه أخذ فى موضوع هذه القاعدة عدم العلم بالتذكية مطلقا، لا بالعلم الوجدانى و لا بالعلم التعبدى، كما جاء ذلك فى نصوص المقـام فى فرض السائـل، و أيضـا هو موضوع كلاـم الامـام عليه السّـلام. و أما نهيه عليه السّـلام عن السؤال و الفحص فلا ينافى ذلك؛ نظرا إلى كونه فى فرض عدم علم المشترى بالتذكية وجدانا و لا بالحجة الشرعية المعتبرة.
ان قلت: انّ فى موضوع حجية الأمارات أخذ الجهل بالواقع أيضا.
قلت: نعم، و لكن مفاد نصوص المقام كون سوق المسلمين أمارة على التذكيـة فى صورة عدم العلم بها وجدانا أو بالحجة المعتبرة. و عليه فبعد قيام البيّنة أو خبر الثقة على التذكية لا موضوع لهذه القاعدة.
مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۱۹۹

قاعدة العدل و الانصاف

اشارة

۱- أهمية هذه القاعدة و منصّتها فى كلمات الفقهاء ۲- مفاد القاعدة ۳- مدرك القاعدة ۴- هل هى أمارة أو حكم أو أصل؟
۵- حالها مع معارضة ساير الأدلة ۶- التطبيقات الفقهية
مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۰۱

أهمية هذه القاعدة و منصّتها فى كلمات الفقهاء

هذه القاعدة قد استدل بها الفقهاء فى مختلف أبواب الفقه، عباداتها و معاملاتها و جزائياتها. فهى لا تختص بباب خاص، بل تعمّ جميع أبواب الفقه. و لاـ يخفى على الفقيه البصـير دورهـا الكبير و أهميتهـا الخطيرة فى اسـتنباط الأحكـام و الاجتهاد الفعّال الملائم للعقل و السيرة العقلائية؛ لما لها من الجذر فى حكم العقل و السيرة العقلائية.
و لا يخفى أنّ قدماء الأصحاب و أكثر متأخّريهم، و إن لم يتمسّكوا بنصّ هذه القاعدة لفتاواهم فى مواردها و مظانّها، إلّا أنّهم فى كثير من موارد تردّد الحقوق و الأموال بين شخصين أو أشخاص فيما إذا لم يرد نصّ خـاص فى كيفيـة تقسيمها حكموا بتقسيمها بينهم بالسويـة، فيما إذا لم تكن لأحـد المـدّعين بيّنة و لا دليل على اختصاص ذلك المال أو الحق المتردد أو المشترك بنفسه أو على زيادة سهمه عن الآخرين.
و قـد علّلوا ذلك بعـدم جواز الترجيـح بلا مرجّـح و عبّر بعضـهم عن دليل ذلك بأصالـة التسوية. و إن يمكن إرجاع الدليل الثانى إلى الأوّل؛ حيث لا أساس للتسوية فى مفروض الكلام مع عدم ورود نص شرعى بالخصوص،

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۰۲

إلّا حکم العقل بعدم جواز الترجیح بلا مرجح، کما صرّح بـذلک فی کلمات جماعهٔ من الفقهاء. و علی أیّ حال مرجع اسـتدلالهم بعدم جواز الترجیح بلا مرجح و بأصالهٔ التسویهٔ فی مثل هذه الموارد إلی مفاد هذه القاعدهٔ مع الاشارهٔ إلی دلیلها.

و سـیأتی فی التطبیقات الفقهیـهٔ ذکر نماذج من کلمات الفقهاء من القـدماء و المتأخرین، الذین حکموا بالتقسـیم بالسویهٔ فی مثل هذه الموارد و علّلوا ذلک بهذین الدلیلین.

و لکن مع ذلک فقـد تمسک جماعـهٔ من الفقهاء المتأخرین و المعاصـرین بنصّ هذه القاعدهٔ. و إنّهم من بین قائل بحجیهٔ هذه القاعدهٔ مطلقا، و من قائل بعدم حجیتها مطلقا، و من مفصّل باختصاص حجیتها بموارد خاصهٔ وردت فیها النصوص، لا مطلقا.

و سیأتی تفصیل ذلک فی التطبیقات الفقهیهٔ.

و أوّل من تمسّک بنص هذه القاعدهٔ- فیما وصلت إلیه- هو السـید محمد العاملی فی نهایهٔ المرام، إلّا أنّ الموجود فی کلامه مقتضـی العـدل و الانصاف، و لم یعبّر عنه بالقاعـدهٔ. فانه بعـد ما اسـتظهر من کلام الشـیخ و العلامـهٔ وجوب ضمّ النهار إلی اللیلهٔ فی ثبوت حق القسم لکـلّ مرأهٔ من الزوجـات الأربعـهٔ، قـال: «و دلیله غیر واضـح علی الخصوص، و إن کـان المصـیر إلی ما ذکره مقتضـی العـدل و الانصاف». «۱»

و ممن استدل بها صاحب الحدائق «۲»؛ حیث علّل التسویهٔ بین الزوجات

---

(۱) نهایهٔ المرام/ طبع جماعهٔ المدرسین: ج ۱، ص ۴۳۰.

(۲) الحدائق الناضرهٔ: ج ۲۴، ص ۶۰۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۰۳

فی الانفاق و حسن المعاشرهٔ و الجمع و طلاقه الوجه؛ بأنّ فی ذلک رعایهٔ العدل و الانصاف. و سیأتی نقل کلامه فی التطبیقات.

و منهم: صاحب الجواهر «۱» فانه علّل بهذه القاعدهٔ للحکم بالنصف فیما إذا تداعی شـخصان فی درهم واحد، فادّعی کلّ واحد منهما ملکیهٔ الدرهم لنفسه و لا بیّنهٔ لأحدهما، و کان تحت یدهما معا، أو لا ید لواحد منهما علیه.

فحینئذ حکم بقطع الخصومهٔ بینهما بالعدل و الانصاف.

و لکنهم لم یعبّروا عنها بالقاعـدهٔ. و إنّما عنونها بقاعدهٔ العدل و الانصاف من جاء بعدهم من الفقهاء المعاصـرین، و إن یفهم من بعض کلمات صاحب الجواهر أنّه أطلق علیها عنوان القاعدهٔ، کما سیأتی نصّ کلامه فی التطبیقات الفقهیهٔ.

و ممن عـبّر عنهـا بالقاعـدهٔ هـو الفقیه المحقق السـید الحکیم، «۲» و الفقیه النحریر السـید الامـام الراحـل «۳» و الفقیه الأـصولی السـید الخوئی. «۴» إلی غیر ذلک من الفقهاء و المعاصرین. و سیأتی نقل کلمات بعضهم فی التطبیقات الفقهیهٔ.

ثم إنّ ابتناء حجیـهٔ هـذه القاعدهٔ علی حکم العقل المسـتقل لا ینافی کونها من القواعد الفقهیهٔ، کما أشـرنا إلی ذلک فی طلیعهٔ البحث عن قاعدهٔ اختلال النظام. و ذلک لکون حکم العقل دلیل هذه القاعدهٔ، من دون أن یکون نتیجتها بنفسه.

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۲۲۴.

(۲) راجع المستمسک: ج ۹، ص ۴۹۷ و ۵۰۱ و ج ۱۴، ص ۲۴۹.

(۳) راجع کتاب البیع: ج ۵، ص ۱۳۹ و ۱۴۱.

(۴) مسـتند العروهٔ کتـاب الخمس: ص ۱۴۶ و ۱۴۸ و ۱۵۱ و ۲۵۴/ مصـباح الفقاههٔ: ج ۵، ص ۲۵۳ و ج ۷، ص ۲۹۱/ مبانی تکملهٔ المنهاج: ج ۲، ص ۴۱۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۰۴

مفاد القاعدة

عنوان هذه القاعدة یتشکّل من لفظی العدل و الانصاف. فینبغی أولا:

التحقیق فی معناهما اللغوی و العرفی و ثانیا فی بیان المقصود من هذه القاعدة اصطلاحا.

و أما فی اللغة: فلفظ العدل فسّره فی المفردات بالتقسیط علی سواء، و بالمساواة فی المکافأة، إن خیرا فخیر و إن شرا فشر. بخلاف الاحسان الذی هو مقابلة الخیر بأکثر منه و الشر بأقلّ منه. و فی أساس البلاغة بالوسط و الاقتصاد، و فی النهایة بضدّ الجور. و فسّره فی المصباح بهما بقوله: «العدل القصد فی الأمور و هو خلاف الجور». ثم قال: «و التعادل بالتساوی، و عدّلته تعدیلا فاعتدل سوّیته فاستوی، و منه قسمة التعدیل».

و فی مجمع البحرین قال: «العدل لغة هو التسویة بین الشیئین و عند المتکلمین هو العلوم المتعلّقة بتنزیه البارئ عن فعل القبیح و الاخلال بالواجب» و أیضا فسّره بالقصد فی الأمور و بخلاف الجور و بالفداء.

و المتحصّل من مجموع کلماتهم أنّ لفظ العدل فی أصل اللغة هو التسویة فی القسمة و المکافأة و سایر الأمور. و القصد فی الأمور الذی هو خلاف الجور یکون فی الحقیقة التسویة فی الأمور، کما أنّ الفدیة بلحاظ ما یعتبر فیها من مساواتها و تعادلها مع ما تفدی عنه، تکون من مصادیق العدل.

و أما لفظ الانصاف: فقد فسّره أهل اللغة باعطاء النصف، کما صرّح به أبو هلال العسکری فی الفروق اللغویة و الزمخشری فی أساس البلاغة.

و فی المصباح: «أنصفت الرجل إنصافا عاملته بالعدل و القسط و الاسم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۰۵

النصفة بفتحین؛ لأنّک أعطیته من الحق ما تستحقه لنفسک».

و الظاهر أنّ هذا التفسیر مناسب لما هو المرتکز فی أذهان أهل العرف من لفظ الانصاف و هو أعم من معناه بحسب أصل اللغة؛ حیث إنّ إعطاء النصف من مصادیق العدل و القسط بلحاظ استواء النصفین و تعادلهما.

و بذلک یظهر الفرق بین العدل و الانصاف فی اللغة. فالعدل فی أصل اللغة هو مطلق التسویة، و لکن الانصاف هو خصوص التسویة بالتنصیف و إعطاء النصف.

و لقد أجاد أبو هلال فی الفرق بینهما؛ حیث قال: «إنّ الانصاف إعطاء النصف. و العدل یکون فی ذلک و فی غیره ألا تری أنّ السارق إذا قطع، قیل:

إنّه عدل علیه، و لا یقال: إنّه أنصف؟. و أصل الانصاف أن تعطیه نصف الشیء و تأخذ نصفه من غیر زیادة و نقصان». «۱» و أظنّ أنّ أحسن ما جاء فی تفسیر العدل کلام علی علیه السّلام: «العدل یضع الأمور مواضعها». «۲» یلائم هذا المعنی ما سیأتی فی بیان المعنی المقصود من الانصاف.

و أما فی الاصطلاح فقد یقال فی بیان مفاد هذه القاعدة: إنّ المقصود منها توزیع المال المشتبه مناصفة، بأن اشتبه مال بین شخصین و لم یعلم أنّه لزید أو عمرو مع العلم الإجمالی بأنه لأحدهما قطعا و لم یکن أیّ دلیل و لا أیّة أمارة علی التعیین. فیرجع حینئذ إلی هذه القاعدة، و هی تفید تقسیم المال بینهما نصفین.

و هذا البیان مناسب لمعنی لفظ الانصاف فی أصل اللغة؛ حیث اخذ من

(۱) الفروق اللغوية: ص ۸۰، ش ۳۱۷.

(۲) نهج البلاغة: ح ۴۳۷.

النصف، كما فرّق بذلك أبو هلال العسكرى بين العدل و الانصاف.

و لكن هذا المعنى لا ينبغى أن يكون مقصودا من هذه القاعدة قطعا.

و ذلك لأنّ لفظ الانصاف فى نص القاعدة بمعنى ما يرادف العدل، دون ما يغايره كما جاء فى كلام أبى هلال.

و ذلك أولا: بقرينة إرداف الانصاف للعدل فى متن القاعدة. فانّ ظاهر ذلك إفادة اللفظين معنى واحدا هو مفاد هذه القاعدة.

و ثانيا: لأنّ عمدة دليل هذه القاعدة هى حكم العقل و سيرة العقلاء. و من الواضح أنّ الذى يراه العقل فى حكمه و العقلاء فى سيرتهم مقتضى العدل ليس هو التنصيف فى مطلق الموارد؛ حيث إنّه ربما يكون التنصيف فى نظر العقل خلاف مقتضى العدل، بل إنّما الذى يراه العقل مقتضى العدل فى مصبّ هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية؛ لأنّ به يعطى كلّ ذى حقّ ما يستحقّه ظاهرا، لا بالتنصيف.

فاذا تردّد مال بين ثلاثة أشخاص يكون مقتضى العدل فى نظر العقل هو التقسيم أثلاثا، و إذا تردد بين أربع يرى العقل مقتضى العدل التقسيم بينهم أرباعا. فهذا هو الانصاف الملائم للعدل، لا التنصيف.

و قد سبق فى كلام أمير المؤمنين عليه السّلام أنّ العدل يضع الأمور مواضعها و هذا يلائم الانصاف بالمعنى المقصود فى المقام؛ لأنّ إعطاء كلّ ذى حق ما يستحقه ليس إلّا وضع الحقوق فى مواضع استحقاقها. و كذا لو تردد درهم بين شخصين كان لأحدهما أربع دراهم و للآخر درهم واحد، ففقدت الدراهم و لم يبق عند الودعى إلّا درهم واحد، فمقتضى العدل حينئذ تقسيم الدرهم بينهما أخماسا و إعطاء صاحب الأربعة أربع أسهم و صاحب

الدرهم الواحد سهما واحدا من الدرهم الموجود، و إن كان فى كون التقسيم على هذا النحو فى هذه الصورة مقتضى العدل كلام؛ إذ الدرهم الموجود بالأخرة مردّد بين شخصين، إما لهذا الشخص أو لذاك. و مجرد قوة احتمال كونه لصاحب الأربعة لا يجعل له سهما أكثر من الآخر. و بناء على ذلك مقتضى العدل و الانصاف حينئذ التنصيف، لا التخميس.

و على أيّ حال فالمعنى الذى ينبغى أن يراد من الانصاف فى نص هذه القاعدة هو التقسيم بالسوية الذى عبّر عنه فى المصباح و غيره بقسمة التعديل، و بذلك يعطى كلّ ذى حق ما يستحقّه فى الظاهر بحكم العقل و العقلاء فليس المقصود منه إعطاء النصف، كما جاء فى معناه اللغوى.

و يشهد لذلك ما سيأتى من النصوص فى تفسير العدل بالانصاف. و بناء على ذلك يكون العدل فى عنوان هذه القاعدة بمعناه اللغوى و ما هو المعروف فى علم الكلام و غيره، من التسوية فى القسمة و القصد فى الأمور الذى هو ضدّ الجور.

نعم لا- ريب أنّ التنصيف إذا كان مطابقا من أحد مصاديق التقسيم بالسوية، و بهذا اللحاظ يكون من مصاديق الانصاف بالمعنى المقصود، إذا لم يكن لأحدهما دليلا- على اختصاص الدرهم الموجود به؛ إذ المفروض أنّه لا مرجّح حينئذ لأحد الشخصين على الآخر، فلا مناص من التنصيف؛ لأنه مقتضى العدل و الانصاف، و غيره خلاف مقتضاهما.

و هذا هو الذى جرت عليه سيرة العقلاء فى مثل المقام، و لا منشأ لاستقرار سيرتهم على ذلك إلّا كون التنصيف حينئذ مقتضى العدل؛ لأنه الملائم لارتكازهم العقلائى و المستحسن فى نظر العقل، فلا موضوعية

للتنصيف بعنوانه فى مصبّ هذه القاعدة.

و بناء على ما ذكرناه فى بيان مفاد هذه القاعدة من تقسيم المال أو الحق بين المستحقين بالسوية إنما تجرى هذه القاعدة فيما إذا كان

المال أو الحق المتردّد قابلا- للتقسيم بالاشاعة أو العدد، بلا- فرق بين كونه بنفسه قابلا للتقسيم و بين تقسيمه بلحاظ منافعه، كالعبد المتردّد ملكيته بين عدّة أشخاص، لو أمكن تقسيم منافعه بين المدّعين بالسوية عند عدم دليل لواحد منهم على مدّعاه.

و أما إذا لم يمكن تقسيمه بأىّ وجه، كالطفل اللقيط المتردّد بين عدّة أشخاص مدّعين أو المتولّد من جارية وطأها قوم بالمبايعة فادّعى كل واحد منهم كون الولد له أو الموطوءة بالشبهة، فلا تجرى هذه القاعدة؛ لعدم إمكان تقسيم الطفل بينهم بالسوية.

ثم لا يخفى أنّ مصبّ هذه القاعدة و إن كان فى أغلب الموارد الحقوق المالية، إلّا أنّ الحقوق المالية سارية فى مختلف أبواب الفقه، من فرائضها المالية كما فى الخمس و الزكاة، و معاملاتها و جزئيّاتها، بل و فى غير الحقوق المالية، كما سيأتى ذكر بعض مواردها فى التطبيقات الفقهية.

ثم إنّه ينبغى التنبيه فى المقام على أمرين:

أحدهما: ما يتوهم من استلزام التقسيم بالسوية الضرر على المالك الواقعى لعدم وصول بعض ماله إليه دائما. و عليه فهذه القاعدة تفيد حكما ضرريا، و هو منفى بقاعدة لا ضرر.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفى حكما يبتنى أساس تشريعه على الضرر فيما لم يقع ضرر بعد و إنّما نشأ من الحكم، و هذه

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۲۰۹

القاعدة ليست من هذا القبيل. و ذلك لكون الكلام فيما ورد الضرر مع قطع النظر عن جريان هذه القاعدة، فالضرر الوارد أمر مفروغ عنه فى المقام، و إنما يدفع بجريانها بعض الضرر عن المالك. و سيأتى مزيد توضيح لذلك فى التعرّض لحكم معارضة هذه القاعدة مع ساير الأدلة.

ثانيهما: أنّ مع وجود القرعة فأىّ حاجة إلى هذه القاعدة، و لا سيما بلحاظ ما ورد فى صحيح أبى بصير:

«ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى اللّه عز و جل، إلّا خرج سهم المحق». «۱»

و الجواب: أنّ القرعة إنما شرّعت لكلّ أمر مشكل، كما دلّت على ذلك النصوص و اتفق عليه الفقهاء. و لا مشكل فى المقام بعد حكم العقل بمفاد هذه القاعدة و جريان السيرة العقلائية عليها.

مدرك القاعدة

اشارة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بوجوه:

الأوّل: حكم العقل.

لا ريب فى أنّ حكم العقل أحد أدلّة هذه القاعدة، بل يظهر من بعض الفقهاء أنّه لا دليل عليها غير حكم العقل، كما صرّح بذلك السيد الحكيم قدّس سرّه؛ حيث قال: «لا دليل على هذه القاعدة، إلّا ما يتراءى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك». «۲»

و يمكن تقريب الاستدلال بحكم العقل بأحد الوجوه الثلاثة التالية.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۸، ص ۱۸۸ ب ۱۳ من كيفية الحكم ح ۶ هذه الرواية صحيحة بطريق الصدوق.

(۲) المستمسك: ج ۱۴، ص ۲۴۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۰

أحدها: أنّه لا ریب فی کون العدل و الانصاف مستحسنا فی نظر العقل؛ حیث إنّه یحکم بحسن العدل و الانصاف بالمعنی الذی قلناه، و یری خلاف ذلک جورا، و یحکم بقبحه. و إنّه یستقل فی موارد تردّد مال أو حقّ بین شخصین أو أشخاص أو اشتراکه بینهم بحسن رعایهٔ العدل و الانصاف فی تقسیم ذلک المال أو الحق بین أشخاص المدّعین إذا لم یکن لأحدهم دلیل علی اختصاصه به مع العلم بکونه لأحدهم أو علی زیادهٔ سهم فی الشرکهٔ.

و یری التقسیم بالسویهٔ و التعدیل حینئذ مصداقا للعدل و الانصاف.

ثانیها: أنّه إذا تردّد شیء بین شخصین و لم یعلم أنّه ملک لأیّهما و لم یکن لواحد منهما دلیل علی ملکیهٔ ذلک الشیء له، لا ریب حینئذ فی أنّ إعطاء ذلک الشیء بتمامه إلی أحدهما ترجیح بلا مرجح، و أنّ عدم إعطائه إلی واحد منهما مخالفهٔ للعلم الإجمالی بکونه لأحدهما. فلا مناص حینئذ عند العقل إلّا تنصیف ذلک الشیء بینهما؛ حیث إنّه یری الشخصین حینئذ متساویین فی الاستحقاق ظاهرا مع عدم طریق له إلی الواقع، فیری التقسیم بالسویهٔ حینئذ مقتضی العدل و الانصاف.

و بعبارهٔ أخری: بعد الجهل بالمالک فی مفروض الکلام و عدم دلیل لأحد من المدّعین و عدم إمکان إیصال المال إلی مالکه الواقعی، ینحصر علاج الواقعهٔ ظاهرا فی ثلاثهٔ طرق.

الأوّل: عدم إعطاء المال المتردّد إلی واحد من المدّعین و لا ریب فی بطلانه فی نظر العقل؛ لکونه مخالفهٔ قطعیهٔ للعلم الإجمالی بکون المال ملکا لأحدهم.

الثانی: إعطاؤه إلی واحد منهم، و لا یرتاب العقل فی قبحه؛ لکنه ترجیحا

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۱

بلا مرجّح فی نظره.

الثالث: التقسیم بالسویهٔ؛ و لا مناص فی نظر العقل إلّا من العمل به.

و ذلک لأنه فی فرض عدم إمکان إیصال المال إلی مالکه الواقعی و عدم دلیل و لا حجهٔ معتبرهٔ لأحد المدعین، و الیأس عن الواقع، یری العقل الطریق الأوّل مخالفهٔ قطعیهٔ للعلم الإجمالی و ظلما؛ لاستلزامه القطع بحرمان المالک عن تمام ماله. و یری الطریق الثانی قبیحا لأنه ترجیح بلا مرجح، و إذا لا مناص فی نظره من الطریق الثالث، بل یراه مصداقا للعدل حینئذ؛ نظرا إلی تساوی الاحتمالین فی نظره، أی احتمال کون المال لهذا المدعی لا لذاک، و احتمال عکس ذلک، و إلی کون ترجیح أحدهما ترجیحا بلا مرجّح. فیری التقسیم بالسویهٔ ترتیبا لکلّ من الاحتمالین علی حدّ سواء و مصداقا للعدل.

و قد نقل السید الحکیم قدّس سرّه هذا التقریب و استظهره من کلام غیر واحد. ثم أشکل علیه بما حاصله: أنّ عدم المرجح کما یقتضی التنصیف، یقتضی التخییر أیضا؛ إذ لا فرق فی نظر العقل بینهما حینئذ، و إلیک نصّ کلامه.

قال قدّس سرّه: «فانّ عدم المرجح کما یقتضی جواز التنصیف، یقتضی التخییر، نظیر ما ذکروه فی مسألهٔ الدوران بین الوجوب و الحرمهٔ، من أنّ التخییر استمراری، و أنّ حکم العقل بالتخییر ابتداء بعینه یقتضی التخییر ثانیا، و أنّه لا فرق فی نظر العقل بین احتمال الموافقهٔ المقرون باحتمال المخالفهٔ، و بین القطع بالمخالفهٔ المقرون بالقطع بالموافقهٔ. ففی المقام تخصیص أحد الشخصین بتمام المال یوجب الموافقهٔ الاحتمالیهٔ المقرونهٔ بالمخالفهٔ الاحتمالیهٔ، و التوزیع یوجب الموافقهٔ القطعیهٔ المقرونهٔ بالمخالفهٔ القطعیهٔ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۲

و لا فرق بینهما فی نظر العقل». «۱»

و یمکن ردّه برجحان التنصیف علی التخییر فی نظر العقل؛ لأنه مقدّمهٔ لتحصیل العلم بایصال مقدار من المال إلی صاحبه، بخلاف التخییر، فانه لا یوجب العلم بإیصال شیء من المال إلی مالکه، کما یأتی بیان ذلک فی التقریب الثالث. هذا مضافا إلی عدم معقولیهٔ

التخيير الاستمرارى فى المقام؛ لأنه بعد إعطاء المال إلى واحد من المدعين لا يمكن العمل بالتخيير فى أخذه منه و إعطائه إلى الآخر إلّا بايجاد نزاع جديد.

ثالثها: أنّ التنصيف فى فرض الكلام طريق لتحصيل العلم بايصال نصف المال إلى صاحبه، و كذا التثليث بين ثلاثة أشخاص و التربيع بين أربعة، مقدمة للعلم بايصال مقدار من المال إلى مالكه الواقعى، و هذا بخلاف التخيير، فانه لا يوجب العلم بايصال شىء من المال إلى مالكه، بل غايته احتمال إيصال المال بتمامه إلى مالكه. و لا ريب فى كون تحصيل العلم بايصال مقدار من المال إلى مالكه الواقعى راجحا، بل متعيّنا فى نظر العقل.

و أما استلزام ذلك العلم باعطاء مقدار من المال إلى غير مالكه، فلا مناص عنه فى تحصيل العلم بايصال مقدار من المال إلى مالكه. و لا ـ ينافى ما قلناه – من تعيّن الطريق الثالث إعطاء مقدار من المال إلى غير مالكه الواقعى لا يصال مقدار منه إلى مالكه الواقعى – حرمة غير المالك الواقعى فيما وصل إليه بالتقسيم و لو كان بحكم الحاكم؛ نظرا إلى دخوله فى عمومات حرمة اكل المال بالباطل، و أما الحاكم فلا مناص له من ذلك.

---

(۱) المستمسك: ج ۱۴، ص ۲۴۹– ۲۵۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۱۳

الثانى: سيرة العقلاء.

بدعوى استقرار سيرتهم فى المال المتردّد بين شخصين أو عدّة أشخاص – مع عدم بيّنة و لا حجّة لواحد منهم – على تقسيمه بينهم بالسوية، بأن يقسّم بالتنصيف لو تردّد بين شخصين و بالتثليث لو تردّد بين ثلاثة أشخاص، و بالتربيع لو تردّد بين أربعة و هكذا.

و النكتة العقلائية الارتكازية التى هى سبب لاستقرار هذه السيرة بين العقلاء، أنّهم يرون التقسيم بالسوية حينئذ مقتضى العدل و الانصاف فى ارتكازهم العقلائى و قريحتهم المشتركة بين جميع العقلاء و يرون خلاف ذلك مخالفا للعدل و الانصاف.

و ذلك لأنّ تخصيص المال المتردّد بواحد منهم أو تقسيمه بينهم بلا سوية يرجع فى نظرهم حينئذ إلى الترجيح بلا مرجح، و هو قبيح عقلا.

فهذه السيرة لها فى الحقيقة جذر فى حكم العقل. و لم يرد من الشارع ردع لهذه السيرة، بل قد وردت منه نصوص يستفاد منها إمضاؤها. و سيأتى ذكر هذه النصوص.

و قد أشكل المحقق الخوئى على الاستدلال بهذه السيرة بأنّه: «لم يثبت بناء و لا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع، اللّهم إلّا إذا تصالحا و تراضيا على التقسيم على وجه التنصيف فانه أمر آخر، و إلّا فجريان السيرة على ذلك بالتعبد من العقلاء أو الشارع استنادا إلى ما يسمّى بقاعدة العدل و الانصاف لا أساس له، و إن كان التعبير حسنا مستحسنا». «۱»

---

(۱) مستند العروة/ كتاب الخمس: ص ۱۴۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۱۴

و يرد عليه أولا: منع عدم جريان سيرة العقلاء على تقسيم المال المتردّد بالسوية فى فرض المقام بالتقريب الذى ذكرناه.

نعم بناء على التقريب الذى ذكره من إيصال مقدار من المال إلى غير مالكه مقدّمة للعلم بوصول المقدار الآخر إلى المالك، بطريق قياس المقدّمة الوجودية – كبذل مقدار منه لمخارج الايصال – بالمقدمة العلمية، لعلّ إشكاله وارد؛ لما أشار إليه من كون قياس إحدى المقدّمتين بالآخر مع الفارق. و لكن بالتقريب الذى ذكرناه لا ريب فى جريان السيرة عليه.

و ثانيـا: منع كون جريـان السيرة على ذلـك بتعبّـد من العقلاء؛ لما أشـرنا إليه من نشأة هـذه السـيرة من النكتـة العقلائيـة المرتكزة فى أذهانهم؛ و أنّ هـذه السيرة مسـتندة إلى الارتكاز العقلائى و القريحة العامة المشتركة بين جميع العقلاء، بل لها جذر فى حكم العقل، كما قلنا.

و لكن هـذا العلم صـرّح فى موضع آخر من كلامه بقيام السـيرة القطعيـة على قاعـدة العـدل و الانصاف و التوزيع بالسويـة فى الحقوق المالية.

قال قدّس سـرّه: «و إن كان المراد من ذلك هو قاعدة العدل و الانصاف و الجمع بين الحقوق، كما يظهر ذلك من ذيل كلامه، فهو و إن كان متينا لقيام السيرة القطعية عليه فى الحقوق المالية، بل ورد عليه الخبر فى الودعى؛ فإن العرف قاض بجواز بذل مقدار من المال مقدمـة للعلم بوصول مقـدار منه إلى صاحبه، نظير المقـدمات الوجودية كبذل مقدار من المال لإيصال مقدار الآخر إلى صاحبه، و هو حسن». «۱»

---

(۱) مصباح الفقاهة/ طبع بيروت: ج ۷، ص ۲۶۲.

الثالث: الكتاب.

لا اشـكال فى دلالـة كثير من الآيات القرآنيـة على ترغيب الناس إلى العـدل و الانصاف، بل على وجوبهما، بل يسـتفاد من بعضـها أنّ ذلك أساس تشريع بعض الأحكام.

فمن هذه الآيات ما أمر فيه بالاقساط، كقوله تعالى: «وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» «۱» و قوله تعالى: «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». «۲»

و الاقساط هو العدل و الانصاف، كما صرّح بذلك الطبرسى فى مجمع البيان بقوله: «الاقساط العدل و الانصاف». «۳» و أصل الاقساط من القسط و هو العدل البيّن الظاهر بالمكيال و الميزان. و من هنا سمّيا قسطا؛ لأنهما يظهران العدل فى الوزن، كما صرّح به أبو هلال و فرّق بذلك بين العدل و القسط. «۴» و قد سمّى النصيب قسطا؛ لأنه السهم الذى يستحقه صاحبه بمقتضى العدل.

و قد أجاد الراغب فى بيان معنى الاقساط؛ حيث قال: «و القسط هو النصـيب بالعدل، كالنصف و النّصـفة ... و الاقساط أن يعطى قسط غيره، و ذلك إنصاف». «۵» و قال الزمخشرى: «قسّط بينهم المال: قسّمه على القسط

---

(۱) الحجرات: ۹.

(۲) المائدة: ۴۲.

(۳) تفسير مجمع البيان: ج ۳- ۴، ص ۴.

(۴) راجع الفروق اللغوية: ص ۴۲۸، ش ۱۷۲۰.

(۵) المفردات: ص ۴۰۳.

و السوية». «۱»

إلى غير من كلمات أهل اللغة الواردة فى معنى الاقساط المفسّرة له بالعدل و الانصاف، بل صرّح به الطبرسى كما عرفت.

و عليه فالآيـات الآمرة بالاقساط تأمر بالعـدل و الانصاف الـذى هو مقصود الفقهاء من نصّ هـذه القاعـدة. و هو العـدل و الانصاف فى

تقسیم الأموال و الحقوق. هـذا مع کون العـدل و الانصاف بالمعنی الأعم فی هـذه القاعـدة لا یضـرّ بالمطلوب؛ لأنّ أعمیّـة الدلیل من المدّعی لا یضرّ بدلیلته.

و لمّا یحکم به العقل یکون الأمر الوارد فی هذه الآیات إرشادا إلی حکم العقل.

و منها: الآیات الآمرة بالعدل کقوله تعالی: «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» «۲».

و قوله تعالی: «وَ إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ» «۳» و غیره من الآیات.

وجه الدلالـة أنّ الانصاف من مصادیق العـدل، کما سبق فی بیان معناهما فی أصل اللغـة، مضافا إلی ما سبق فی تقریب الدلیل العقلی من أنّ التقسیم بالسویة فی مفروض الکلام من مصادیق العدل و الانصاف.

و یشـهد لـذلک تفسیر العـدل بالانصـاف فی بعض النصوص. مثل ما ورد عن علی علیه السّـلام فی تفسـیر قوله علیه السّـلام: «العـدل الانصاف و الاحسان التفضّل»، «۴» بل ورد عن الباقر علیه السّلام: «لا عدل کالإنصاف». «۵»

---

(۱) أساس البلاغة: ص ۷۶.

(۲) النحل: ۹۰.

(۳) النساء: ۵۸.

(۴) نهج البلاغة صبحی الصالح: ص ۵۰۹/ الحکمة: ص ۲۳۱ و رواه أیضا فی البحار: ج ۷۴، ص ۴۱۲.

(۵) البحار: ج ۷۸، ص ۱۶۵.

الرابع: السنّة.

الروایات الصالحة للاستدلال بها لهذه القاعدة طائفتان.

الاولی: روایات متواترة عامّة أمر فی طائفة منها بالانصاف، و فی طائفة أخری رغّب إلی الانصاف و ذکرت فیها محاسـنه و فضائله و ما یترتب علیه من الفوائد. و لا حاجة إلی ذکر هذه النصوص لکثرتها. فلیراجع المعاجم الروائیة فی عنوان «الانصاف» و موادّه المختلفة.

و لفـظ الانصـاف فی هـذه النصوص بمعنـاه العـام، و هو شامـل لمصبّ هـذه القاعـدة، بلاـ ریب و لاـ إشـکال، کمـا عرفت معنی لفظ الانصاف من کلمات أهل اللغة. و کذا العدل، فانّ ما ورد من النصوص الآمرة به أکثر من أن تحصی.

الثانیة: نصوص خاصّة واردة فی مختلف أبواب الفقه، یستفاد من مجموعها مفاد هذه القاعدة بنطاقها الواسع.

فمن هذه النصوص ما ورد فی درهم أو دراهم تردّدت بین شخصین.

مثل صحیح عبد اللّه بن المغیرة عن غیر واحد من أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«فی رجلین کان معهما درهمان. فقال أحـدهما: الـدرهمان لی، و قال الآخر: هما بینی و بینک، فقال: أمّا الـذی قال: هما بینی و بینک فقد أقرّ بأنّ أحد الدرهمین لیس له، و إنّه لصاحبه و یقسّم الآخر بینهما». «۱»

و لا یخفی أنّ التعبیر بغیر واحد لا ظهور له فی الارسال، کما قد یتوهم بل ظاهر فی عدة أشخاص کثیرة یورث إخبارهم الاطمئنان، إمّا لکثرة

---

(۱) الوسائل: ج ۱۳، ص ۱۶۹، ب ۹ من أبواب الصلح، ح ۱.

عـددهم أو للاطمئنـان بوجود الثقـة فیهم. فلاـ إشـکال فی سـنده. و أما دلالته علی المطلوب فلقوله علیه السّـلام: «یقسّم الآخر بینهما»؛ حیث دل علی تقسیم الدرهم المتنازع فیه بالسویة فی فرض عدم إقامة دلیل من جانب أحد المتنازعین علی اختصاص الدرهم به.

و موثق السکونی عن الصادق عن أبیه علیهما السّلام:

«فی رجل استودع رجلا دینارین، فاستودعه آخر دینارا، فضاع دینار منها.

قال علیه السّلام: یعطی صاحب الدینارین دینارا، و یقسّم الآخر بینهما نصفین». «۱»

و الوجه فی حکمه علیه السّـلام باعطاء أحد الدرهمین الموجودین إلی صاحب الدرهمین عدم ضـیاعه قطعا. فانّ الدرهم الضائع متردّد بین درهم له و بین درهم للرجل الآخر. و علیه فمقتضـی العدل و الانصاف تنصیف أحد الدرهمین الموجودین بینهما و إعطاء الدرهم الآخر إلی صاحب الدرهمین؛ لعدم ضیاعه بل هو موجود باق کما کان.

و مـا رواه المشایـخ الثلاثـة بطرقهم عن السـکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیهم السّـلام «فی رجـل أقرّ عنـد موته: لفلاـن و فلاـن، لأحـدهما عنـدی ألف درهم، ثم مـات علی تلـک الحال. فقال علی علیه السّـلام: أیّهما أقام البیّنـة فله المال. و إن لم یقم واحـد منهما البیّنة فالمال بینهما نصفان». «۲»

و منها: ما ورد فی رجلین اختصـما فی دابّـة و لم تکن فی ید واحد منهما، و کلاهما أقاما البینة أو لم یقمها واحد منهما، و حلفا جمیعا أو لم یحلف واحد منهما، فحکم أمیر المؤمنین علیه السّلام بینهما بالتنصیف.

---

(۱) المصدر: ج ۱۳، ص ۱۷۱، ب ۱۲، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۳، ص ۴۰۰، ب ۲۵، من الوصایا، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۱۹

مثل موثق إسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«إنّ رجلین اختصـما إلی أمیر المؤمنین علیه السّـلام فی دابّـة فی أیدیهما، و أقام کل واحد منهما البینة أنها نتجت عنده. فأحلفهما علی علیه السّلام. فحلف أحدهما و أبی الآخر أن یحلف، فقضاها للحالف، فقیل له: فلو لم تکن فی ید واحد منهما و أقاما البینة؟ فقال علیه السّلام: احلفهما فأیّهما حلف و نکل الآخر جعلتها للحالف، فان حلفا جمیعا جعلتهما بینهما نصفین». «۱»

و صحیح غیاث بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام اختصم إلیه رجلان فی دابة و کلاهما أقاما البینة أنه أنتجها، فقضی بها للذی فی یده، و قال علیه السّلام: لو لم تکن فی یده جعلته بینهما نصفین». «۲»

و مثلهما خبر تمیم بن طرفة. «۳»

و منهـا: مـا ورد فی امرأة مـاتت قبل زوجها أو بالعکس. أو امرأة طلّقها زوجها فادّعی کل واحـد منهما أنّ المتاع له، فحکم الإمام علیه السّـلام بتقسـیم ما کان مشترکا بین الرجال و النساء من المتاع بینهما نصـفین. و ذلک مثل ما حکم به أبو عبد اللّه الصادق علیه السّلام فی صـحیح یونس بن یعقوب بقوله: «و مـا کان من متاع الرجال و النساء فهو بینهما». «۴» و فی صـحیح رفاعة- بطریق الصدوق- بقوله علیه السّلام: «و ما یکون للرجال و النساء قسّم بینهما». «۵»

و لاـ یخفی علیک ما أشـرنا إلیه آنفا من عـدم اختصاص هـذه القاعـدة بموارد التنصـیف، بل یسع نطاقها کلّ إعطاء حق إلی مسـتحقّه بقدر

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۸، ص ۱۸۲، ب ۱۲ من أبواب کیفیة الحکم، ح ۲.

(۲) المصدر: ح ۳.

(۳) المصدر: ح ۴.

(۴) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۵۲۵، ب ۸ من میراث الأزواج ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة: ج ۱۷، ص ۵۲۵، ب ۸ من میراث الأزواج، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۲۰

ما یستحقّه. و یشهد لذلک موثق إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

«فی الرجل یبضعه الرجل ثلاثین درهما فی ثوب و آخر عشرین درهما فی ثوب، فبعث الثوبین و لم یعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه، قال علیه السّلام: یباع الثوبان فیعطی صاحب الثلاثین ثلاثة أخماس الثمن. و الآخر خمسی الثمن». «۱»

هـذه النصوص و إن لم ترد فیها کبری کلیـة تفیـد هـذه القاعـدة، إلّا أن الموارد التی حکم فیها بالتقسیم بالسویة فی هذه النصوص لا تتصوّر خصوصـیة لهـا و لا- یخطر بالبـال وجه للحکم فیهـا بالتقسـیم بالسویـة فی الارتکـاز العقلائی و الفهم العرفی إلّا کون ذلک من مصادیق العدل و الانصاف، کما أنّ التقسـیم بحسب السـهام فی موثق إسحاق بن عمار لا وجه له فی ارتکاز أهل العرف و العقلاء، إلّا کون إعطاء کل ذی حق حقه مصداقا للتقسیم بالعدل و الانصاف. و بذلک یتم الاستدلال بهذه النصوص لإثبات هذه القاعدة.

و من هذه النصوص ما عدّ فیه التقسیم بالسویة و العدل من حق الرعیة علی الامام.

و مما یدل علی ذلک ما رواه الصدوق باسناده عن أبی حمزة، قال:

«سألت أبا جعفر علیه السّـلام: ما حق الامام علی الناس؟ قال علیه السّلام: حقه علیهم أن یسمعوا له و یطیعوا. قلت: فما حقّهم علیه؟ قال علیه السّلام: یقسّم بینهم بالسویة و یعدل فی الرعیة، فاذا کان ذلک فی الناس فلا یبالی من أخذ هاهنا و هاهنا». «۲»

هذه الروایة لا کلام فی رجال سندها، إلّا معلّی بن محمد و محمد بن

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۳، ص ۱۷۰، ب ۱۱ من أحکام الصلح، ح ۱.

(۲) الکافی: ج ۱، ص ۴۰۵، ب ما یجب من حق الامام علی الرعیة و حق الرعیة علی الامام ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۲۱

جمهور؛ بلحـاظ مـا قـال النجاشـی فی حق الأوّل، من أنّه مضـطرب الحـدیث، و فی الثانی أنّه غال ضـعیف الحـدیث. و لکن قـد یقال بوثاقتهما بتوجیه نسبة الغلوّ و اضـطراب الحدیث إلیهما بکونها بلحاظ اشتمال بعض روایاتهما علی مضامین غالیة فی حق الأئمة علیهم السّـلام، و لا ینافی ذلک وثاقتهما، کما یشـهد لوثاقـة الأوّل قول النجاشـی «کتبه قریبـة» و قول ابن الغضائری فی حقه «یجوز أن یخرج حدیثه شاهدا»، و وقوعه فی أسـناد کامل الزیارات، و من هنا قوّی المحقق الخوئی وثاقة الرجل. و یشهد لوثاقة الثانی توثیق ابن قولویه إیّاه.

و أما دلالـة: فلا إشـکال فی دلالتها علی وجوب کون التقسـیم بالسویـة و العـدل علی نحو القضـیة الکلیـة الحقیقیـة. و من الواضـح أنّ التقسیم بالسویة و العدل لا ینحصر فی التنصیف، بل له مصادیق عدیدة. و إنما الضابطة فیه کون التقسیم بالسویة فی فرض عدم تفاوت السهام، أو علی نحو یعطی به کل ذی حق ما یستحقه بمقتضی العدل فی موارد تفاوت السهام و ذلک إمّا واقعا کما فی موارد الشرکة، أو ظاهرا کما فی موارد التردّد.

ثم لا یخفی أنّه لا یصـح نقض هذه القاعدة بما ورد فی القرآن فی تقسـیم الترکة أنّ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ. و ذلک لعدم کون تلک الآیـات فی مصبّ هـذه القاعـدة؛ حیث لم ترد فی المـال المشـترک أو المـتردد بین شخصـین أو أشـخاص، بـل هـو حکم تعبـدی فی المیراث الـذی خرج عن ملکیـة صاحبه بالموت، مع أنّ المالک لو کان یقسّم ماله بین أشـخاص بغیر السویـة، لم یکن علیه ملامة و لا

تقبيح من جانب العقلاء؛ لأنّ المال ملكه فله أن يتصرّف فيه كيف شاء، فلا ربط لذلك بما نحن فيه؛ لكى تنقض به هذه القاعدة.

و أيضا ورد فى خبر جابر المروى عن العلل: «إذا قام قائمنا عليه السّلام فانه يقسّم

بالسوية و يعدل فى خلق الرحمن البرّ و الفاجر». «۱» فتحصّل أن هذه النصوص بأجمعها لا إشكال فى تمامية دلالتها على دليليتها لإثبات هذه القاعدة.

نعم مع فرض حكم العقل بذلك تكون الكبرى الواردة فى هذه النصوص إرشادا إلى حكم العقل، و أما مصاديقها الواردة فى هذه النصوص لا خصوصية لها كما قلنا.

و أما مع فرض استقرار السيرة على مفاد هذه القاعدة و مصبّها تكون هذه النصوص- بما بيّناه من تقريب الاستدلال- إمضاء للسيرة العقلائية.

و أما سيرة المتشرعة فيشكل إحرازها مع وجود السيرة العقلائية؛ لفرض أنّ لسيرة المتشرعة جذرا عقلائيّا فى ذلك.

و قال فى الجواهر: «و قد تظافرت النصوص أنّه عليه السّلام- أى أمير المؤمنين عليه السّلام- كان يقسّم بين الناس بالسوية، حتى صارت من أوصافه العدل بالرعية و القسمة بالسوية». «۲»

هل هى أمارة أو حكم أو أصل؟

لا ريب فى عدم كون هذه القاعدة أصلا؛ لوضوح عدم اندراجه تحت أحد الاصول العملية الأربعة من البراءة و الاستصحاب و الاحتياط و التخيير، و لا غيرها، كأصالة الحلية و نحوها.

و لا إشكال فى عدم كونها حكما لعدم تضمّنها حكما تكليفيا من الأحكام الخمسة و لا حكما وضعيا.

(۱) وسائل الشيعة: ج ۶، ص ۱۹۵، ب ۳۶، من المستحقين للزكاة، ح ۱.

(۲) جواهر الكلام: ج ۲۱، ص ۲۱۶.

بل هى إما أمارة، و ذلك لأنّها فى نظر العقل و سيرة العقلاء طريقا لا يصال الحق إلى مستحقه الواقعى؛ حيث إنّهم يرون العدل و الانصاف أقرب طرق و أحسنها إلى إصابة الحق الواقع فى موارد تردّد المال بين شخصين أو عدّة أشخاص. و لا تغفل ما نبّهنا عليه سابقا من عدم كون المقصود منها التنصيف، بل بمعنى إعطاء كل شخص حقه الذى يستحقه.

و إما حكم؛ نظرا إلى اقتضائها وجوب التقسيم بالعدل و الانصاف، أو وجوب إعطاء كل ذى حقّ قدر ما يستحقّه.

حالها مع معارضة ساير الأدلة

هذه القاعدة لمّا كان عمدة دليلها حكم العقل و سيرة العقلاء إنّما تحكّم فيما إذا لم يرد من الشارع نصّ خاص يدلّ على التقسيم بكيفية خاصّة، كما ثبت فى تقسيم الارث بصراحة قوله تعالى: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ». «۱»

فاذا ثبت بنصّ من الكتاب و السنة تقسيم شىء فى مورد بكيفية مخصوصة لا ريب فى العمل بذلك النص و تقديمه على هذه القاعدة فى ذلك المورد.

و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية توقيفية تعبدية لا تصاب بالقياس و الاستحسان و حكم العقل، فاذا ورد نصّ من الشارع على خلاف حكم العقل أو السيرة العقلائية فى مورد نستكشف بالنص الشرعى الوارد تخطئة حكم العقل أو السيرة العقلائية فى ذلك المورد.

(۱) النساء: ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۲۴

و ذلک لکون حکم الشارع فوق حکم العقل؛ لأنّ الحاکم فیه هو اللّه الذی خلق العقل، و لأنّ الاحاطة بملاکات الأحکام الشرعیة التعبدیة فوق حدّ تشخیص العقل. و إنّما حکم العقل حجّة فی الشرعیات ما لم یخطّئه الشارع.

و لا یخفی أنّ فی المقام لا تخالف بین العقل و الشرع فی أصل لزوم العدل و الانصاف، إلّا أنّهما قد یتخالفان فی تشخیص مصادیق العدل و الانصاف، لو کان للعقل حکم فی تشخیص ذلک المصداق.

و علی أیّ حال لا إشکال فی تقدیم النص الوارد فی تقسیم شیء بکیفیة مخصوصة علی هذه القاعدة، لا أظنّ أن یلتزم فقیه بخلاف ذلک.

ثم إنّه قد یتوهم معارضة هذه القاعدة مع قواعد اخری، کقاعدة لا ضرر و قاعدة القرعة و قاعدة الصلح.

أما قاعدة لا ضرر: فقد یتوهم انّ التقسیم بالسویة یستلزم الضرر علی المالک الواقعی؛ لأنه یوجب حرمانه من بعض ماله دائما. و علیه فهذه القاعدة تفید حکما ضرریا، و هو منفیّ بقاعدة لا ضرر و عند المعارضة تقدّم قاعدة لا ضرر لحکومتها علی جمیع الأحکام الأولیة و الأمارات.

و یمکن دفع هذا التوهم بأنّ قاعدة لا ضرر إنّما تنفی حکما ینشأ الضرر من تشریعه. و أما فی مصبّ هذه القاعدة فالضرر وارد مع قطع النظر عن جریانها. فانّ ورود الضرر فی مجری هذه القاعدة أمر مفروغ عنه قبل جریانها. و إنّما یدفع بجریانها بعض الضرر الوارد عن المالک. و أما ورود الضرر علیه یدفع بعض ماله إلی غیره فهو مقدمة لا یصال بعض ماله إلیه: إذ لا مناص من ذلک.

و علیه فلا تخالف و لا معارضة بین هاتین القاعدتین، بل هذه القاعدة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۲۵

توافق قاعدة لا ضرر و تؤکّد مضمونها.

و أما قاعدة القرعة: فقد یتوهم أنها تمنع عن التقسیم بالسویة، مع العلم بکون المال المتردد بتمامه ملک أحد المدّعین و لا سیما بلحاظ ما ورد فی بعض روایات القرعة من خروج سهم المحقّ بالقرعة.

و الجواب: أنّ القرعة إنما شرّعت لکلّ أمر مشکل، کما دلّت علی ذلک نصوص القرعة و اتّفق علیه الفقهاء، و لا مشکل فی مصبّ قاعدة العدل و الانصاف بعد حکم العقل بمفادها و جریان السیرة العقلائیة علیها. و علیه فهذه القاعدة واردة علی قاعدة القرعة؛ لأنّها تعدم بجریانها موضوع قاعدة القرعة، و هو الأمر المشکل؛ نظرا إلی ارتفاع المشکلة بجریانها.

و أما قاعدة الصلح: فلا ریب فی تقدمها علی هذه القاعدة؛ لأنّ بها یحصل استرضاء أهل الدعوی و بذلک تنقلع مادّة النزاع، من دون حاجة إلی التمسک بحجّة.

هذا مضافا إلی عدم امکان الالتزام بعموم قوله: «القرعة لکل أمر مشکل» لاتفاق الأصحاب علی عدم مشروعیة القرعة فی کثیر من موارد الاشتباه و الشبهة و التردّد و لا سیما فی الحقوق الجزائیة و الامور العبادیة، و إلّا للزم تأسیس فقه جدید، کما أشار إلیه بعض الأعلام.

و قد یشکل فی المقام بأنه مع العمل بقاعدة العدل و الانصاف لا یبقی مورد للقرعة فیصبح دلیلها بلا مورد و لغوا.

و الجواب: أنّ مورد هذه القاعدة کما قلنا، ما إذا کان المال المتردد قابلا للتقسیم، و لا تجری فیما لیس قابلا کالمرأة المتنازع فی زوجیتها مع عدم الدلیل، و کذا الولد الرضیع المتردد بین شخصین یدعیه کلّ منهما لنفسه؛

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۲۶

لعدم كون الحرّ قابلا للبيع حتى يقسم بينهما بالسوية، أو ما إذا قال إحدى زوجاتى طالق، أو واحد من عبيدى حرّ، أو علمنا بكون إحدى الشياه من قطيع الغنم موطوئة، أو توقّف دفع الخطر عن جماعة على إلقاء واحد منهم لا بعينه فى معرض الخطر، فيعيّن ذلك الشخص بالقرعة كما ينظر إليه قوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» فى قصّة يونس عليه السّلام أو اختلف جماعة فى تكفّل طفل يتيم أم شخص سفيه فيعين الكفيل منهم بالقرعة، كما ورد فى قوله تعالى: «إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ»، إلى غير ذلك من الحقوق و الامور المتنازع فيها التى لا تقبل التقسيم.

و كذا فى إفراز المال المشترك بعد تقسيمه حسب السهام أو بالسوية و تعيين حصّة كل من المعيّن ففى الأرض المشتركة بعد تقسيمها بين الشركاء فيقع الخلاف فى كيفية تعيين الحصص فى الخارج لاختلاف رغباتهم حسب اختلاف مواضع الأرض، فالجانب الشرقى منها مثلا ربما يكون أكثر رغبة و قيمة من الغربى أو بالعكس، مع عدم حصول غرضهم ببيع الأرض كلها و تقسيم ثمنها بينهم بالسوية أو حسب السهام، لكونه إرثا أو لغرض آخر فلا مناص فى تعيين الحصص و إفرازها إلّا بالقرعة إلى غير ذلك من موارد النزاع مع عدم دليل لواحد من المتنازعين.

التطبيقات الفقهية

قد تمسّك الفقهاء بمضمون هذه القاعدة فى موارد عديدة من مختلف أبواب الفقه. و من تتبع فى كلمات الفقهاء- القدماء و المتأخّرين- يجد أنّهم يحكمون بالتقسيم بالسوية فى كل مورد لا دليل على اختصاص واحد من المستحقين و المشتركين بسهم أكثر من الآخر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۲۷

و يعلّلون ذلك بأنه لا ترجيح لواحد منهم على الآخر، كما فى الانفاق فيما إذا تعدّد المستحقون للنفقة الواجبة من الأرحام بالنسب، أو التقسيم فيما إذا تساوت الشركاء فى السهام من حيث رأس المال و العمل، أو إعطاء حق القسم فيما بلغ عدد الزوجات إلى الأربعة. و قد حكموا فيما إذا تخالفت السهام فى المقدار بالتقسيم على أساس السهام.

فانهم و إن لم يصرّحوا فى هذه الموارد بنص قاعدة العدل و الانصاف، إلّا أنّه يستفاد من سياق كلامهم أنّهم استندوا فيها إلى هذه القاعدة؛ حيث علّلوا التقسيم بالسوية بعدم جواز الترجيح بلا مرجح و بأصالة التسوية، كما سبقت الاشارة إلى ذلك فى بيان منصّة هذه القاعدة فى كلمات الفقهاء.

فيعلم من ذلك أنّه مع عدم المرجح يكون التقسيم بالسوية بحكم العقل، و أنّه مقتضى العدل و الانصاف؛ إذ قد عرفت أنّ حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح هو مبنى حكمه بحسن العدل و الانصاف، بل لزومه مع فقد المرجح. و مع وجود المرجح يكون التقسيم بحسب السهام و الحصص هو مقتضى العدل و الانصاف.

فمن هذه الموارد ما أفتى به صاحب الشرائع فى شخصين تنازعا فى ثوب و فى يد أحدهما أكثره، فحكم فى الشرائع بتقسيم الثوب بينهما بالسوية. و علّل ذلك فى المسالك بقوله: «لاشتراكهما فى مسمّى اليد و لا ترجيح لقوّتها». «۱» و مرجع كلامه إلى أنّ تفضيل من فى يده أكثر الثوب فى التقسيم ترجيح بلا مرجّح.

---

(۱) المسالك: ج ۴، ص ۲۹۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۲۸

و منها: من لم يف ما زاد على نفقة نفسه بنفقة أبويه المعسرين كليهما، فقد حكم الشيخ بتقسيمه بينهما بالسوية؛ معلّلا بقوله: «إنّهما تساويا فى الدرجة و ليس أحدهما أولى من صاحبه، أشركنا بينهما و من قدّم أحدهما فعليه الدلالة». «۱»

و حكم قدّس سرّه أيضا بتقسيم النفقة بالسويّة بين الأب و الابن المؤسرين، إذا لم تف بهما معا. و علّله بقوله: «لا ترجيح لأحدهما، فوجب التسوية». «۲»

و قد علّل ذلك ابن إدريس فى الموردين المزبورين بقوله: «لأنّهما متساويان فى النسب الموجب للنفقة. و تقديم أحدهما على صاحبه يحتاج إلى دليل». «۳»

و منها: مسألة تقسيم ماء الزرع بين شخصين لا مزية لأحدهما على الآخر بالسوية، و علّل ذلك العلّامة بقوله: «لنا تساويهما فى الاحتمال فيقسّط عليهما بالسوية، كما لو تنازعا دارا؛ لعدم المرجّح». «۴»

و منها: ما لو قارض شخص عاملين مبلغا للمضاربة و لم يشترط تفضيل أحدهما فى سهمه من الربح، فحكم العلامة أولا: بتقسيم الربح بين العاملين و بين صاحب المال بالتنصيف، و ثانيا: بتقسيم النصف الآخر من الربح بين المعاملين بالسوية. و علّل ذلك باقتضاء الاطلاق و أصالة عدم التفضيل. «۵»

---

(۱) الخلاف: ج ۵، ص ۱۲۵، م ۲۷.

(۲) الخلاف: ج ۵ ص ۱۲۶، م ۳۰.

(۳) السرائر: ج ۲، ص ۶۵۷.

(۴) منتهى المطلب: ج ۱، ص ۴۹۹.

(۵) تذكرة الفقهاء/ الطبع الحجرى: ج ۲، ص ۲۳۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۲۹

و منها: مسألة الوقف و الوصية فقد حكموا بأنّ إطلاق كلّ من الوقف و الوصية يقتضى التسوية بين الموقوف عليهم، و كذا الموصى لهم، فى الانتفاع من العين الموقوفة و تقسيم المال الموصى به فى الوصية التمليكية و توزيع الوظائف العملية فى الوصية العهدية؛ معلّلا بعدم دليل على التفضيل و الترجيح. كما فى المختصر النافع «۱» و كشف الرموز «۲».

و قد يعبّر عن دليل ذلك بأصالة التسوية و لكنّها تنتهى فى الحقيقة إلى عدم جواز الترجيح بلا مرجح. و يشهد لما قلنا تعليل العلامة ذلك- فى ردّ ابن الجنيد القائل بأن للذكر مثل حظّ الأنثيين- بقوله: «لنا: الأصل يقتضى التسوية، فلا يجوز العدول عنه إلّا بدليل، كما لو أقرّ لهم أو أوصى لهم». «۳»

و نظيره فى المسالك. «۴»

و فى مسألة الوصية علّل ذلك- فى ردّ الشيخ و ابنى الجنيد و البراج القائلين بالخلاف، و تقوية ابن إدريس القائل بالتسوية- بقوله: «لنا: أصالة التسوية». «۵» و قد علّل ذلك فى المسالك بقوله: «و أما اقتضاء إطلاق الوصية التسوية، فالاستواء نسبة الوصية اليهم و انتفاء ما يدلّ على التفضيل فى كلام الموصى، فلا فرق فيه بين الذكر و الأنثى، و لا بين الأخوال و الأعمام «۶»

---

(۱) المختصر النافع: ص ۱۵۸ و ۱۶۴.

(۲) كشف الرموز: ج ۲، ص ۵۳ و ۷۶.

(۳) مختلف الشيعة: ج ۶، ص ۳۰۸.

(۴) المسالك: ج ۵، ص ۳۵۲.

(۵) المصدر: ص ۳۸۴.

(۶) هذا التفصيل من الشيخ فى النهاية و ابنى الجنيد و البراج؛ حيث حكموا فى ذلك للأعمام بالثلثين و للأخوان بالثلث.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۲۳۰

و غیرهم. و اختلافهم فی استحقاق الارث جاء من دلیل خارج و لا یقاس علیه ما یقتضی التسویهٔ». «۱» إلی غیر ذلک من الفروع المنبثّهٔ فی مختلف أبواب الفقه.

و مع ذلک فقد تمسّکوا بنص هذه القاعدهٔ فی موارد عدیدهٔ.

و ممن تمسک بهذه القاعدهٔ هو الفقیه النحریر السید محمد العاملی فی مسألهٔ حق القسم للزوجات المتعددهٔ. فانه بعد ما استظهر من کلام الشیخ و العلامهٔ وجوب ضمّ النهار إلی اللیلهٔ فی ثبوت حقه القسم لکلّ امرأهٔ، قال:

«و دلیله غیر واضح علی الخصوص، و إن کان المصیر إلی ما ذکره مقتضی العدل و الانصاف». «۲»

و منهم: صاحب الحدائق، فانه علّل التسویهٔ بین الزوجات فی الانفاق و حسن المعاشرهٔ و الجمع و طلاقهٔ الوجه بقوله: «لما فی ذلک من رعایهٔ العدل و الانصاف». «۳»

و منهم: صاحب الجواهر فیما إذا تداعی شخصان فی درهم فادّعی کلّ منهما ملکیته لنفسه و لا بیّنهٔ لواحد منهما و کان تحت یدهما معا أو لا ید لواحد منهما علیه. فحکم حینئذ بتنصیف الدرهم بینهما لو کانا شخصین، و بالتثلیث لو کانوا ثلاثهٔ، و هکذا.

فإنّه- بعد ترجیح التنصیف علی القرعهٔ فی مثل المقام و نفی کون التنصیف بمقتضی ید کل واحد منهما؛ نظرا إلی معارضتها بالأخری- قال:

(۱) المسالک: ج ۶، ص ۲۳۱.

(۲) نهایهٔ المرام/ طبع جماعهٔ المدرسین: ج ۱، ص ۴۲۰.

(۳) نهایهٔ المرام/ طبع جماعهٔ المدرسین: ج ۱، ص ۴۲۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۲۳۱

«و حینئذ فلیس النصف المحکوم به فی النص و الفتوی، إلّا لقطع الخصومهٔ بینهما بذلک بالعدل و الانصاف. لعدم تحقق الدعوی من أحدهما و الإنکار من آخر، لکون المفروض تساویهما من کل وجه، ففی الحقیقهٔ لیس إلّا دعوی واحدهٔ، و هی ملکیهٔ الدرهم إلّا أنّ أحدهما یدعی أنّها له، و الآخر کذلک، و لا ترجیح لأحدهما، بعد معارضهٔ ید کل منهما للأخری، الموجب للتساقط، نحو البینتین المتعارضتین من کل وجه، فیقسّم المال بینهما ... فإن کانا اثنین فالنصف، و إن کانوا ثلاثهٔ فالثلث، و هکذا؛ قطعا للخصومهٔ بینهما بالعدل و الانصاف». «۱»

ثم صرّح قدّس سرّه بعد أسطر بأنّ الحکم بتنصیف الدرهم المتردد إنما هو لأجل هذه القاعدهٔ؛ أی العدل و الانصاف.

قال قدّس سرّه: «فیقسّم بینهما نصفین علی الاشاعهٔ للقاعدهٔ التی ذکرناها، التی قد أومی إلیها فی الخبرین السابقین المعتضدین بالفتوی المجرّدهٔ عن ملاحظهٔ اقتضاء الید». «۲»

و لا یخفی أنّ مقصوده من الخبرین صحیح عبد اللّه بن المغیرهٔ و مرسل محمد بن أبی حمزهٔ المنجبر بالشهرهٔ «۳» و من القاعدهٔ التی ذکرها هی قاعدهٔ العدل و الانصاف المصرّح بها فی کلامه.

و هو قدّس سرّه بالتمسّک بهذه القاعدهٔ ردّ ما استشکله فی المسالک و الدروس؛ حیث قال: «و لا إشکال بعد النص و الفتوی و القاعدهٔ التی أشرنا إلیها فی

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۲۲۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۲۲۵.

(۳) راجع المصدر: ص ۲۲۳.

قسمهٔ المال بین مدعیه- قلّوا أو کثروا- بالسویهٔ، بعد فرض استوائهم». «۱»

و من الموارد التی استدلّ فیها بهذه القاعدهٔ ما إذا علم قدر مال الغیر و لم یعرف صاحبه بعینه، بل إنّما علم فی عدد محصور. فقد ذکر هناک للخروج عن عهدهٔ ضمان المال و التخلص عن الجمیع وجوه: من استرضاء الجمیع بالمصالحهٔ أو إجراء حکم مجهول المالک أو القرعهٔ أو التوزیع بینهم بالسویهٔ.

و قد قوّی صاحب العروهٔ «۲» الأخیر، أی التوزیع بینهم بالسویهٔ.

و علّله السید الحکیم «۳» و السید الخوئی «۴» بأنه مقتضی العدل و الانصاف، و لکنّهما أشکلا علی تمامیهٔ هذه القاعدهٔ، و قد عرفت الجواب عنهما فی بیان مدرک القاعدهٔ.

و منها: ما لو علم أنّ شخصا إمّا أتلف منّا من حنطهٔ زید أو منّا من شعیره و اختلفا فی القیمهٔ. فقد صرّح السید الحکیم «۵» بأنّ مقتضی قاعدهٔ العدل و الانصاف التوزیع حینئذ بین الحنطهٔ و الشعیر بالسویهٔ فیضمن الشخص نصف کلّ واحد منهما، بل هذا المورد أولی من صورهٔ تردّد المالک- المنصوص فیها التوزیع بالسویهٔ- بالعمل بالقاعدهٔ؛ إذ لا یضیع فیه حق المالک؛ إذ یصل إلیه تمام المنّ، و لکن هناک یعطی بعض حقه و یحرم من البعض الآخر.

---

(۱) المصدر: ص ۲۲۶.

(۲) العروهٔ الوثقی/ کتاب الخمس/ المسألهٔ ۳۰ من فروع الحلال المختلط بالحرام.

(۳) المستمسک: ج ۹، ص ۴۹۷.

(۴) مستند العروهٔ/ کتاب الخمس: ص ۱۴۶.

(۵) المستمسک: ج ۹، ص ۵۰۱.

و منها: ما لو ضرب شخص حاملا فأسقطت حملها، فقطع آخر رأسها، و جهل حال الحمل و لم یعلم أنّ له حیاهٔ مستقرّهٔ أو لا؟، فقد حکموا حینئذ بسقوط القود عن کلیهما. و أما الدیهٔ فاحتمل وجوه، بل أقوال أربعهٔ.

أحدها: أنّ الدیهٔ علی الثانی. ثانیها: تعیین من علیه الدیهٔ بالقرعهٔ. ثالثها:

أخذ الدیهٔ من بیت مال المسلمین. رابعها: توزیعها علیهما بالسویهٔ. و قد قال المحقق السید الخوئی فی توجیه هذا الوجه الأخیر: «لا دلیل علیه عدا ما یمکن أن یقال: إنّ هذا مقتضی قاعدهٔ العدل و الانصاف». «۱» ثم أشکل علی إطلاق هذه القاعدهٔ بما أجبنا عنه فی بیان مدرک القاعدهٔ، و إن کان فی تطبیقها علی هذا الفرع نظر.

هذه الفروع نماذج من مجاری هذه القاعدهٔ و تطبیقاتها الفقهیهٔ، و من أراد الفحص فلیراجع مظانّها فی مختلف أبواب الفقه.

---

(۱) مبانی تکملهٔ المنهاج: ج ۲، ص ۴۱۸.

قاعدهٔ نفی سبیل الکفار علی المسلمین

اشارهٔ

۱- منصّة هذه القاعدة ۲- تحریر مفاد القاعدة ۳- مدرک القاعدة ۴- هل هی أمارة أو أصل أو حکم؟

۵- مجاری القاعدة و تطبیقاتها ۶- حالها مع معارضة سایر الأدلة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۳۷

منصّة هذه القاعدة

إنّ لهـذه القاعدة منصّة خطیرة من بین سایر القواعد الفقهیة المبحوث عنها. و ذلک لما لها من الدور الکبیر فی اعتلاء کلمة الإسـلام و المسلمین، و تفوّق النظام الحکومی الاسلامی علی الدول الکافرة، و لا سیما الاستکبار العالمی الأمریکی الصهیونی.

و ذلک لأنّ الطواغیت الکافرة الأمریکیة و الصـهیونیة یرون حق اسـتخدام صنعة الذّرّیة النوویة فی المقاصد العسکریة و تولید اسلحتها مختصّا بأنفسهم و زملائهم المستکبرین. و قد أحرزوا تطوّرات و إنجازات ملموسة بارزة فی تولید هذه الأسلحة.

و لکن لا یرون لدول العالم الثالث، و لا سیّما نظامنا الاسلامی الثائر حقا و لا حظّا من هذه التّقنیة العسکریة المتطوّرة.

و هـذه القاعـدة تنـادی بـأعلی صوت أنّ اللّه تعـالی لم یشـرّع فی الشـریعة الاسـلامیة أیّ حکم یوجب سـلطة الکفار علی المسـلمین و بلادهم و نوامیسهم، و عدم مشروعیة أیّ حکم و قانون یستتبع هذا المعنی.

و یتضح فی ضوء هذه القاعدة بطلان ما نسبه بعض مسئولی نظامنا إلی الشریعة الاسلامیة، من عدم مشروعیة استخدام هذه الصنعة فی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۳۸

المقاصد العسکریة؛ مستشهدا ببعض أحکام الجهاد الابتدائی الدعائی، من حرمة إلقاء السمّ فی الماء و إحراق المزارع، و نحو ذلک.

فـان هـذه القاعـدة تثبت لنـا أنّ هـذه الفکرة لا ـ أسـاس صـحیح شـرعی لهـا، بل- مضافا إلی مشـروعیة اسـتخدام هـذه الصـنعة- یکون استخدامها فی المقاصد العسکریة من الواجبات الأکیدة؛ نظرا إلی توقف اقتدار النظام الاسلامی و تفوّقه العسکری علی نظام الاستکبار العالمی الکافر، و لا سیّما الطواغیت الأمریکیة و الصـهیونیة علی تطوّرنا و تقدّمنا فی هذه الصنعة و استخدامها فی المقاصد العسکریة؛ عملا بقوله تعالی:

«وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». «۱»

و قوله تعالی: «وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا» «۲».

و لو لا ذلک لیسری الرعب و الوحشـة إلی مسـئولی الـدول الاسـلامیة تـدریجا، و یسـلب جرأتهم علی المقاومة قبال تجاوزات العدوّ الأمریکی و الصهیونی، بل یستلزم ذلک ذلّتهم و مسکنتهم امام میولهم الجائرة العادیة و انحرافهم إلی أهوائهم الطاغیة.

تحریر مفاد القاعدة

لبّ مفاد هذه القاعدة هو نفی سبیل الکفار و منع سـلطتهم علی المسـلمین. و یمکن التعبیر عن مفادها بنفی استیلاء الکفر علی الإسلام و وجوب علوّ الإسلام و تفوّقه علی الکفر فی جمیع الجهات.

و المقصود من ذلک أن فی المعاملات و المرابطات بین المسلمین و الکفار

---

(۱) سورة الأنفال: الآیة ۶۰.

(۲) سورة النساء: الآیة ۱۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۳۹

یحرم علی المسلم أن یعمل عملا یوجب سلطة الکفار علی المسلمین، کإجارة نفسه أو دابته أو أرضه للکافر، و إجارة المعامل بأنحائها

المختلفهٔ و الأجهزهٔ و الآلات الصناعیهٔ، و بیعها لهم، و تعلیم أنحاء التّقنیّات و تکنیکها العسکریهٔ و الطبیّهٔ و الکهربائیهٔ و المخابراتیهٔ و الاقتصادیهٔ و غیر ذلک.

و بالجملهٔ تفید هذه القاعدهٔ حرمهٔ کلّ عمل و فعل یوجب سلطهٔ الکفار و استیلائهم علی المسلمین و ینتهی إلی غلبهٔ ملّهٔ الکفر علی الإسلام، بلا فرق بین کون الفعل صادرا من فرد واحد من المسلمین أو جماعاتهم أو من جانب قائد المسلمین و حاکمهم، نعم هو أغلظ تحریما إذا صدر من حاکم المسلمین و رئیسهم؛ لأنّ ما یلزم من فعله من سیطرهٔ الکفار علی المسلمین أشدّ مما یلزم من فعل فرد عادی من المسلمین کإجارهٔ نفسه أو أرضه لشخص من الکفار.

و حاصل مفاد هذه القاعدهٔ أنّ اللّه تعالی لم یشرع فی شریعهٔ الإسلام حکما یقتضی سلطهٔ الکفار و سیطرتهم علی المسلمین بأیّ نحو کان.

و علیه فکلّ ما یقتضی خلاف ذلک من إطلاقات الأدلهٔ الاولیهٔ أو عموماتها یقیّد بمدلول هذه القاعدهٔ، بل هی حاکمهٔ علی إطلاقات جمیع الأدلهٔ الأولیهٔ کحکومهٔ قاعدهٔ نفی الحرج و الضرر.

مدرک القاعدهٔ

اشارهٔ

قد استدل لهذه القاعدهٔ بأمور:

الأوّل: الإجماع.

بدعوی تحصیل إجماع الأصحاب علی وجوب رعایهٔ علوّ المسلمین علی الکفار فی فروع مختلف أبواب الفقه. و هذا کاشف عن ابتناء تشریع

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۴۰

جمیع الأحکام علی هذا الأساس و أنّه لم یجعل فی شریعهٔ الإسلام حکم یوجب سلطهٔ الکفار علی المسلمین.

فقد تمسک بهذه القاعدهٔ قدماء الأصحاب و متأخّروهم فی موارد عدیدهٔ.

فمنهم الشیخ الطوسی؛ حیث استدل بهذه القاعدهٔ علی بطلان شراء الکافر عبدا مسلما.

فإنّه قدّس سرّه قال: «و دلیلنا قوله تعالی: وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا، و هذا عام فی جمیع الأحکام». «۱»

و کذا قال بعین هذا التعبیر فی الاستدلال علی مسألهٔ بطلان توکیل الکافر فی شراء العبد المسلم. «۲» و فی الاستدلال علی مسألهٔ عدم استحقاق الذمی الشفعهٔ علی المسلم. «۳» و فی مسألهٔ عدم جواز قتل مسلم بکافر. «۴»

و منهم ابن زهرهٔ فقد استدل بها علی المسألهٔ الاولی. «۵»

و منهم ابن إدریس فی المسألهٔ الثانیهٔ، إلّا انّه لم یر للوکیل الکافر سبیلا علی موکّلته المسلمهٔ، «۶» و فی المسألهٔ الثالثهٔ، «۷» و فی الاستدلال علی انفساخ عقد النکاح إذا أسلمت زوجهٔ الکافر «۸» و فی مسألهٔ بیع جاریهٔ الکافر إذا

---

(۱) الخلاف: ج ۳، ص ۱۸۸، م ۳۱۵، المبسوط: ج ۶، ص ۱۲۹.

(۲) المصدر: م ۳۱۷، ص ۱۹۰.

(۳) المصدر: ص ۴۵۳، م ۳۸، المبسوط: ج ۳، ص ۱۳۹.

(۴) الخلاف: ج ۵، ص ۱۴۵، م ۲.

(۵) غنیة النزوع: ص ۲۱۰ و علی المسألة الثالثة و الرابعة. المصدر: ص ۲۳۴ و ۴۰۴.

(۶) السرائر: ج ۲، ص ۸۷.

(۷) المصدر: ص ۳۸۸.

(۸) المصدر: ج ۲، ص ۵۴۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۴۱

أسلمت بغیر اختیار مولاها الکافر. «۱»

و منهم صاحب الشرائع و العلامة فی جمیع کتبه و ابنه فخر المحققین ابن فهد الحلّی و المحقق الکرکی و الشهید الثانی و المحقق الأردبیلی و الشیخ البهائی و الفقیه السبزواری و غیرهم من الفقهاء المتأخرین و متأخری المتأخرین. فقد تمسّکوا بهذه القاعدة فی مسائل کثیرة من الفقه، أشرنا هاهنا إلی بعضها. و لم ینکر أحد منهم حجیة هذه القاعدة فی شیء من هذه المسائل. نعم وقعت المناقشة کثیرا فی تحقق مصداق سلطة الکافر علی المسلم.

و لکن هذا الاجماع غیر صالح للدلیلیة؛ لما استدل به الأصحاب من الکتاب و السنة فی المقام. فان الاجماع یصیر بذلک مدرکیا و لا یکون کاشفا تعبّدیا عن رأی المعصوم.

الثانی: قوله تعالی: «وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکٰافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا»

. «۲» بتقریب أنّ المنفی هو السبیل الناشئ من تشریع الحکم؛ لوضوح وجود السبیل التکوینی الناشئ من الأسباب الخارجیة للکفّار. و جعل السبیل إذا تعدّی ب «إلی» یفید ایجاد الطریق و إمکان الوصول، و إذا تعدّی ب «علی» یفید ایجاد السلطة و الاستیلاء. و هذا معلوم لمن تتبّع و تأمّل فی موارد استعمالهما.

و حیث لا یعقل نفی السلطة التکوینیة الخارجیة؛ لما نشاهده بالوجدان

---

(۱) المصدر: ج ۳، ص ۲۲.

(۲) النساء: ۱۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۴۲

من سلطة الکفار علی المسلمین فی طی القرون، مع ما هو معلوم بصراحة الکتاب من جریان سنة اللّه (تعالی) علی إملاء الکفار و إمهالهم فی مطامع الدنیا و زخارفها و القدرة و السلطة المادّیة. فلا مناص من کون المقصود نفی السلطة الناشئة من تشریع الحکم.

فیکون ظاهر الآیة أنّه لم یشرّع فی شریعة الإسلام حکما یوجب سلطة الکفار علی المؤمنین.

و لفظ «لن» یفید نفی الأبد. و یستفاد من لفظ «لن» – الظاهر فی نفی الأبد– أنّ إطلاق هذه الآیة آب عن التقیید.

و لفظ «المؤمنین» فی استعمالات القرآن جاء بمعنی مطلق المسلمین، لا خصوص الشیعة الاثنی عشریة.

و الحاصل: أنّ معنی الآیة نفی کلّ حکم یوجب سلطة الکفار علی المسلمین بأیّ نحو من أنحاء السلطات.

و علیه فکل حکم یوجب ذلک غیر مشروع فی شریعة الإسلام. و من هنا یکون مفاد هذه الآیة حاکما علی إطلاقات جمیع الأدلة الأولیة إذا کانت مستتبعة لهذا المحذور. و لا یخفی أنّ هذه الآیة هی عمدة دلیل هذه القاعدة و أدلّ ما استدل به فی المقام.

و أشکل علی الاستدلال بهذه الآیة فی المقام.

أولا: ببعض ما دلّ من النصوص علی أنّ المقصود نفی السبیل للکفار علی المؤمنین یوم القیامة، مثل ما رواه الطبری فی تفسیره باسناده

عن أمير المؤمنين عليه السّلام:

«قـال رجـل: يـا أمير المؤمنين أ رأيت قول اللّه وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، و هم يقاتلوننا فيظهرون و يقتلون؟ قال له على عليه السّلام: ادنه ادنه. ثم قال عليه السّلام: فاللّه

يحكم بينهم يوم القيامة، وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا يوم القيامة». «۱»

قوله «ادنه» قال ابن الأثير فى النهاية أنّه أمر بالدنوّ و القرب، الهاء فيه للسكت جىء بها لبيان الحركة.

و مـا دلّ منهـا على أنّ المقصود نفى الحجـة لهم على المؤمنين يوم القيامـة، مثـل مـا رواه الطبرى أيضـا فى تفسيره باسـناده عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال: «ذاك يوم القيامة، و أمّا السبيل فى هذا الموضوع فالحجّة، و روى أيضا عن السدى أنّه الحجّة». «۲»

و ما دل منها على أنّ المقصود نفى الغلبة فى الحجّة مطلقا، مثل ما رواه ابن بابويه بسنده عن أبى الصلت الهروى عن الرضا عليه السّلام فى تفسير هـذه الآيـة قـال: «فانه يقول: و لن يجعل اللّه للكافرين على المؤمنين حجـة. و لقـد أخبر اللّه تعالى عن كفار قتلوا نبيّهم بغير الحق. و مع قتلهم إيّاهم لم يجعل اللّه لهم على أنبيائه سبيلا». «۳»

و فيه: مضافا إلى ضـعف أسـناد هـذه الروايات، أنّ الغلبـة فى الحجـة أو فى القيامة بعض مصاديق السـلطة، و الآية تشـمل بعمومها نفى جميع أنحـاء السـلطات، و ذلك بدلالـة ما جاء فيها من النكرة فى سياق النفى. فلا وجه لتخصـيص هـذا العموم، مع أنّ هـذه الروايات بصدد بيان عدم إرادة نفى السلطة التكوينية و الغلبة فى الحروب من السبيل المنفى فى الآية، فلا نظر لها إلى نفى ما نحن بصدده.

و أما مسبوقية الآية بما يرتبط بالقيامة فلا توجب هدم ظهورها

(۱) جامع البيان فى تفسير القرآن: ج ۵، ص ۲۱۴.

(۲) جامع البيان: فى تفسير القرآن ج ۵، ص ۲۱۴.

(۳) تفسير البرهان: ج ۱، ص ۴۲۳.

الاطلاقى، فان المورد لا يقيد إطلاق الخطاب، فلا تصلح تلك الآيات لتعيين مورد هذه الآية.

و ثانيـا: بـأنّ الجمع المحلّى بالألـف و اللام فى الكافرين و المؤمنين ظاهر فى نفى سبيل جماعـة الكفار على جماعـة المؤمنين، لا نفى سبيل آحادهم على آحاد المسلمين أو على جماعتهم.

هـذا التوهم لاـ ينبغى أن يشـكل به فى المقـام لوضوح إرادة جنس الكفـار و المؤمنين فى المقام. و اسـتعمال الجمع المحلّى بالألف و اللام فى الجنس غير عزيز، و القرينة السياقية و مناسبة الحكم و الموضوع تعيّن ذلك.

و أما ما قال بعض «۱» من أنّ المراد نفى الغلبة فى عالم التشـريع فغير صـحيح؛ لأنّ الغلبة فى عالم التشريع لا معنى له ما لم يستتبع غلبة خارجيـة، بل المقصـود هو نفى الغلبـة و السـيطرة الخارجيـة الناشـئة من جعل الحكم الشـرعى. و يفهم من ذلك بالدلالـة الالتزاميـة أنّ المقصود هو نفى تشريع الحكم المستتبع لسلطة الكفار و تفوّقهم على المسلمين.

الثالث: النبوى المشهور

، و هو قوله صلّى اللّه عليه و آله:

«الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون و لا يرثون».

فى بعض نسـخ الفقيه المطبوع جاء لفظ «يرثون» و فى الوسائل «يورثون» و الأصـح الأوّل؛ لأنّ الكافر ممنوع من الارث فلا يرث مطلقا،

و لو من المسلم. و أما وارثه المسلم فلم يمنع أن يرث من مورّثه الكافر. فالكافر يورّث و لا يرث.

---

(۱) راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردى: ج ۱، ص ۱۸۹.

هذا النبوى رواه الصدوق فى الفقيه «۱» مرسلا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله أيضا رواه الشيخ مرسلا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى الخلاف. «۲»

و رواه غيرهما من القدماء أيضا مرسلا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، إلّا أنّ ضعفه منجبر بعمل قدماء الأصحاب و إفتاء مشهورهم بمضمونه.

حيث استدلّ به الشيخ الطوسى لإثبات جواز إرث المسلم من الكافر و عدم جواز إرث الكافر من المسلم و لبيع العبد على مولاه الكافر إذا أسلم فى يده «۳» و استدل به فى المبسوط فى مواضع عديدة.

منها: ما لو وجد لقيط فى دار الإسلام فيحكم باسلامه- و ان احتمل كونه لكافر ذمّى- بدليل هذا النبوى. «۴» و منها: وجوب قتل مسلم ارتد عن الإسلام إلى الكفر. «۵»

و استدل به القاضى ابن البراج لعدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين «۶» و كذا استدل به فى المهذّب. «۷» و استدل به ابن زهرة على عدم جواز شراء الكافر عبدا مسلما. «۸» و على عدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين. و استدل ابن إدريس بهذا النبوى لعدم جواز رفع الذمى بناء داره

---

(۱) من لا يحضره الفقيه/ طبع بيروت: ج ۴، ص ۲۴۳، ح ۳/ ۷۷۸.

(۲) كتاب الخلاف/ طبع مؤسسة النشر الاسلامى: ج ۴، ص ۲۳.

(۳) المصدر: ح ۶، ص ۴۱۹.

(۴) المبسوط: ج ۳، ص ۳۴۲.

(۵) المبسوط: ج ۸، ص ۷۰.

(۶) جواهر الفقه: ص ۵۱.

(۷) المهذّب: ج ۱، ص ۳۹۵.

(۸) غنية النزوع: ص ۲۱۰.

على بناء المسلمين «۱» و فى مسألة إرث المسلم و حجبه الكافر دون العكس. «۲»

و قد استدل به العلامة الحلى فى المختلف و المنتهى و التذكرة، و ابن فهد فى المهذّب البارع و المحقق الكركى فى جامع المقاصد. و أكثر المتأخرين استدلّوا بهذا النبوى فى مواضع عديدة.

فلا إشكال فى هذا النبوى من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة فلا ريب أنّ أىّ فعل و عمل موجب لسلطة الكفار على المسلمين و اعتلاء الكفر على الإسلام يدل هذا النبوى على عدم كونه مشروعا. و ذلك لأنّ قوله صلّى اللّه عليه و آله: «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» ليس بمعنى علوّ الإسلام و غلبته الخارجية و استيلاء المسلمين على الكفار بالعلل و الأسباب التكوينية؛ نظرا إلى كون خلافه مشهودا بالوجدان، كما قلنا فى تقريب الآية، بل المراد أنّ إرادة اللّه التشريعية إنّما تعلقت بعلوّ الإسلام، أى بجعل حكم يوجب علوّ الإسلام و غلبته على الكفر و ملّته و لم

یشرّع حکما یوجب تفوّق الکفر و علوّه علی الإسلام.

هذا، مع أنّ المناسب لمقام تشریع الحکم المعلوم من ذیل النبوی، هو هذا المعنی.

و أما إرادة علوّ الإسـلام من جهـة الحجة و البرهان و ارتقاء معالمه و تفوّق معارفه علی سایر الأدیان بلحاظ کونه أکمل الأدیان، فهو و إن کان داخلا فی المعنی اللّغوی العام للفظ «السبیل»، إلّا أنّه لیس مقصودا فی الآیة، فلا ینعقد لها ظهور تصدیقی فی هذا المعنی.

---

(۱) سرائر: ج ۱، ص ۴۷۶.

(۲) المصدر: ج ۳، ص ۲۶۶.

و لا یخفی أنّ علوّ الإسـلام و غلبته علی الکفر إنما یکون بارتفاع مجد الإسـلام و ازدیاد شوکته و انتشار معالمه و تعظیم شعائره، و من أهمّ مـا یوجب ذلـک ازدیاد عزّة المسـلمین و تفوّقهم و غلبتهم علی الکفّار. و لا ریب أنّ ذلک لم یتحقق بعـد رسول اللّه إلی الآن. و أمّا تحققه فی زمان ظهور امام العصـر (عج) و إن کان مسـلّما، کما ورد فی النصوص الواردة عن أهل البیت علیهم السّلام، إلّا أنّ ذیل هـذا النبوی قرینـة کاشـفة عن عـدم کون المقصود من صدره الإخبار عن ذلک و لو فی عصـر ظهور الحجّة (عج)؛ حیث تعرّض لبیان الحکم الشـرعی و هو عـدم إرث الکافر و لا کونه حاجبا عن ارث المسـلم فـذیل هـذا النبوی موجب لظهور صدره فیما قلناه، من تعلّق إرادة اللّـه تعـالی بتشـریع حکم مـوجب لعلـوّ السـلام و شـوکته و مجـده و غلبـة المسـلمین و اعتلاء کلمتهم و تفـوّقهم علی الکفـار و المشرکین.

و الحاصل: أنّ هذا النبوی بصدد الإخبار عن کون ما جعله اللّه تعالی من الأحکام فی هذه الشریعة موجبا لعلوّ الإسلام و أنه (تعالی) لم یجعل حکما یوجب علوّ الکفر و تفوّق الکفار و غلبتهم علی المسلمین.

الرابع: ضرورة الدین القاضیة بشرف الإسلام

. و عزّة المسـلمین و هذه الضـرورة مستفادة من الکتاب و السنة، کقوله (تعالی): «وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ». «۱» و قوله: «وَ یُرِیدُ اللّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ». «۲» و عبّر عن هـذا الوجه بمناسبـة الحکم و الموضوع و بتنقیـح المنـاط القطعی و لکنهما غیر مناسبین، بل الأنسب التعبیر عنه بضرورة

---

(۱) المنافقون: ۸.

(۲) الانفال: ۷.

الدین أو مذاق الشارع و مذاقه القطعی، حیث علمنا بضـرورة الدین- المستفادة من الکتاب و السنة- عدم رضی الشارع بذلّة المسلمین و عزة الکفـار و علوّهم و غلبتهم علی المؤمنین بأیّ وجه. فاذا کان هـذا دیـدن الشارع و مـذاقه القطعی، فکیف یمکن أن تتعلّق إرادته بتشـریع حکم یوجب علوّ الکفار و استیلائهم علی المؤمنین و قـد عـدّ بعض المحققین «۱» هذا الوجه من أحسن وجوه الاسـتدلال فی المقام، و أظنّ أنّ کلامه جیّد لا غبار علیه، إلّا أنّ هذا الوجه إنما یأتی فیما یوجب سـلطة الکافر و علوّه علی المؤمن بحیث یصـیر ذلیلا تحت سـیطرة الکـافر. فلاـ بـد من تحقق هـذا الموضوع. و یشـکل إحراز ذلـک فی کـثیر من المسائـل التی جعلهـا الفقهـاء (قـدس اللّه اسرارهم) من قبیل صغری هذه الکبری.

و حاصل الکلام: أنّه لا إشـکال فی حجیـة هـذه القاعدة و إثبات حرمة کل فعل داخل فی کبراها. و إنّما الکلام و الإشـکال فی إثبات

صغرى هذه الكلية، و انطباق ما يتوهم من فروعها على كبرى هذه القاعدة بحاجة إلى التأمّل.

هل هى أمارة أو أصل أو حكم؟

لا ريب فى عدم كون هذه القاعدة من الأمارات لوضوح عدم كون دليل هذه القاعدة بصدد جعل الحجية لما هو طريق بنفسه إلى الواقع و لا ما هو موجبا للظن به.

كما لا شك فى عدم كونها من الاصول العملية؛ لعدم أخذ الشك فى موضوعها و عدم كونها بصدد تعيين الوظيفة العملية للمكلّف عند تحيّره

---

(۱) و هو المحقق البجنوردى فى قواعده: ج ۱، ص ۱۹۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۲۴۹

فى مقام الامتثال و العمل بالوظيفة.

بل إنّما هى حكم كلى شرعى و هو حرمة كل فعل يوجب علوّ الكفار و سلطتهم على المؤمنين، و إنما استفيد هذا الحكم الكلى بلسان إخبار الشارع عن عدم مشروعية ما يوجب ذلك.

مجارى القاعدة و تطبيقاتها

إنّ لهذه القاعدة مجارى عديدة فى مسائل كثيرة مختلفة منبثّة فى مختلف أبواب الفقه. و قد أشرنا إلى بعضها، مثل مسألة بطلان شراء الكافر عبدا مسلما، و مسألة بطلان توكيل الكافر لشراء عبد مسلم، و مسألة عدم استحقاق الذمى الشفعة على المسلم، و مسألة عدم جواز قتل مسلم بكافر، و مسألة انفساخ عقد النكاح باسلام الزوجة، و مسألة جواز بيع الجارية بغير إذن مولاها الكافر إذا أسلمت.

و منها: اجارة العبد المسلم من جانب الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز نصب الكافر متوليا على الوقف و لا جعله وصيا و لا قيّما.

و منها: مسألة عدم جواز التقاط الكافر الولد اللّقيط المحكوم باسلامه.

و منها: عدم جواز بيع المصحف من الكافر.

و منها: مسألة عدم جواز رفع الذمى بناء داره على بناء المسلمين، و مسألة إرث المسلم و حجبه الكافر دون العكس، إلى غير ذلك من المسائل.

و لكن الكلام فى تحقق صغرى هذه القاعدة فى كثير من هذه الفروع.

فخالف جماعة من الفقهاء انطباق كبرى هذه القاعدة على كثير من هذه

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۱، ص: ۲۵۰

الفروع؛ لعدم كونها من قبيل صغرى هذه القاعدة؛ نظرا إلى عدم كون الفعل فيها موجبا لسلطة الكافر و علوّه على المؤمن بحيث يوجب ذلّته أو عدم كونه موجبا لعلوّ كلمة الكفر على الإسلام. فلا بد فى كل مورد من هذه الموارد من دقة النظر و التأمل من هذه الجهة.

فمن هذه الفروع عدم جواز بيع المصحف من الكافر؛ حيث استقر رأى المشهور على ذلك و استدلوا له بهذه القاعدة، و لكن الامام الراحل قدس سرّه خالفهم فى ذلك و قال انّ هذه القاعدة تقتضى جواز بيعه من الكافر بل رجحانه.

و وجه ذلك بأن بيع المصحف من الكفار، يوجب نشر معارف القرآن و تبليغه بين المشركين كما فعل ذلك المسيحيون بالمسلمين

ببیع الانجیل و قد ابتلی المؤمنون بالعزلة و الانزواء بمنعهم بیع المصحف من الکفار؛ حیث صار ذلک سببا لعدم اطلاعهم عن معارف القرآن و تعالیمه العالیة. «۱»

حالها مع معارضة سایر الأدلة

قد سبق فی تحریر مفاد هذه القاعدة أنها حاکمة علی سایر الادلة؛ حیث إنّ دلیلها قد دلّ علی إخبار الشارع عن عدم تشریع ما یوجب علوّ الکفار و سبیلهم علی المؤمنین، و أن ما یوجب ذلک لم یرده الشارع من إطلاقات الأدلة الأوّلیة و لا ـ من عموماتها. و من هنا یتضیّق نطاق الأدلة الأوّلیة بمفاد هذه القاعدة من أوّل تشریعها. کما أنّ الأمر کذلک فی قاعدة لا ضرر و لا حرج.

---

(۱) راجع کتاب البیع للإمام الراحل/ طبع مؤسسة نشر آثار الامام الخمینی: ج ۲، ص ۷۲۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۵۱

قاعدة وجوب تعظیم الشعائر

اشارة

۱- مفاد القاعدة ۲- مدرک القاعدة ۳- التطبیقات الفقهیة ۴- مقتضی التحقیق

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۵۳

مفاد القاعدة

قال فی مجمع البیان: «الشعائر المعالم للأعمال، و شعائر اللّه معالمه التی جعلها مواطن للعباد و کل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غیرهما، فهو مشعر لتلک العبادة. و واحد الشعار الشعیرة. فشعائر اللّه أعلام متعبّداته من موقف أو مسعی أو منحر، من شعرت به: أی علمت». «۱»

و علیه فالمقصود من الشعائر فی عنوان هذه القاعدة هو معالم دین اللّه و علاماته، و کل ما اتخذ شعارا للدین و علامة للشریعة.

و علی هذا الأساس یمکن تعمیم عنوان الشعائر إلی الملائکة و الأنبیاء و الأئمة، فانهم أعلام الهدی و علامات دین اللّه و متعبّدات أوامره و شرائعه، بل یلحق بهم الکتب السماویة و کتب الأحادیث و المساجد و الأولیاء و الشهداء و العلماء و الفقهاء الکبار و مشاهدهم؛ حیث إنّ ذلک کلّه من أعلام الدین و معالم الشریعة و علائمها و مساکن تعبد اللّه فیها و مصادر طاعته.

و تعظیم الشیء توقیره بمراعاة حرمته و ملاحظة مرتبته فی العمل

---

(۱) مجمع البیان: ج ۱- ۲، ص ۲۳۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۱، ص: ۲۵۴

و تطبیق السلوک العملی علی ما یلیق بشأنه و یلائم حفظ منزلته، بل کلّ فعل یعد احتراما و رعایة له فی نظر أهل العرف. و علیه فالمقصود من تعظیم الشعائر توقیر معالم دین اللّه باتخاذ مسلک علمی یناسب منزلته. و ذلک بالعمل بأحکام الشریعة و رعایة حدودها و الاحترام بمقدّساتها.

ثم إنّ التعظیم قسمان، کما قال بعض المحققین. «۱»

أحـدهما: توقير الشـىء بمراعـاة مرتبته و حفـظ منزلته و تطبيق الفعل على مقتضـى شأنه حسب نظر العرف أو الشـرع، كما لو ورد عالم فقيه فى مجلس، فانّ مقتضى شأنه يقام له و يجعل له ما يناسبه من المكان، و يكون ذلك تعظيما له.

و هذا القسم من التعظيم لا واسطة بينه و بين الاهانة. بمعنى أنّ ترك التعظيم حينئذ يعدّ إهانة فى نظر العرف.

و ذلك لأنّ التعظيم و التوقير إذا كان مقتضـى شأن شـىء يكون ترك ذلك تخفيفا له و عـدم الاعتناء بشأنه عرفا و تنزيله عن مرتبته و ليس الاهانـة فى نظر العرف إلّا ذلـك. ففى المثال المزبور إذا ورد عالم فقيه فى مجلس لم يقم له أهل ذلك المجلس و لم يجعلوا له مكانا مناسبا لشأنه، يكون ذلك إهانة به عرفا و هتكا بساحته و منزلته.

و عليه فهذا النوع من تعظيم الشـعائر لا ريب فى وجوبه؛ لأنّ تركه مسـتلزم للإهانة و الهتك بمحترمات الدين و مقدّسات الشريعة، و لا إشكال فى حرمته. و إذا كان ترك التعظيم حراما يكون فعله واجبا، كما لا يخفى.

---

(۱) و القائل هو السيد مير فتاح فى العناوين: ج ۱، ص ۵۵۸.

ثانيهما: توقير الشيء و احترامه و مراعاته زائدا عن مقتضى شأنه، كتقبيل يد العالم و الجلوس فى محضره فى غاية التأدب و الكلام معه فى غايـة الحياء و مشايعته كـذلك وقت الذهاب، أو تقبيل باب المشاهد المشـرفة و الضـرائح المقدسة و الدخول فيها حافيا و الخروج منها مستقبلا إليها مع جعل اليـد على الصـدر، أو جعل القرآن على الرأس و العينين و تقبيله، و نحو ذلك من الاحترامات و التوقيرات التى تعدّ من التعارفات و المحسّنات.

و لا ـ ريب فى عـدم كون ترك هـذا النوع من التعظيم و التوقير هتكـا و إهانـة، و إن كـان فعلها محسّـنا و ممـدوحا. فاذا لم يكن تركه حراما، لا يكون فعله واجبا بمقتضـى القاعدة إلّا أن يدلّ دليل خاص على وجوب تعظيم الشعائر حتى فى هذه الصورة، و سيأتى البحث عن ذلك.

مدرك القاعدة

اشارة

و قد يستدل لوجوب تعظيم الشعائر ببعض آيات من الكتاب و نصوص من السنة.

و أما الكتاب:

فاستدل بقوله (تعـالى): «وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». «۱» كما اسـتدل به الصـدوق فى المقنع «۲» و الهداية «۳»، و المفيد فى المقنعة «۴» على وجوب الهدى فى الحج مهما أمكن و تيسّر، بل استدل به جماعة منهم على

---

(۱) الحج: ۳۲.

(۲) المقنع: ص ۲۷۲.

(۳) الهداية: ص ۲۱۴.

(۴) المقنعة: ص ۴۱۸.

وجوب تعظيم شعائر اللّه مطلقا، كما عن المقدس الأردبيلى «۱» و الميرزا القمى «۲» و المحقق النراقى «۳»، بل استدل فى الحدائق بهذه الآية على حرمة دخول الجنب فى المشاهد المشرّفة و الضرائح المقدسة. «۴»

و يمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بما حاصله: أنّ التقوى واجبة مطلقا؛ لإطلاق مثل قوله تعالى: «وَ إِيّاىَ فَاتَّقُونِ». «۵» و قوله: «وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» «۶»، و غير ذلك من إطلاقات الكتاب و السنة. هذا مضافا إلى ظهور لفظ التقوى- حسب موارد استعماله- فى صيانة النفس و الاحتراز عما فيه خوف العقاب.

و عليه يمكن استظهار وجوب تعظيم الشعائر من الآية بتقريب أنّ تعظيم الشعائر من التقوى بدلالة الآية، و كل تقوى واجب بدلالة إطلاقات الأمر به، فتعظيم الشعائر واجب و هو المطلوب. و لا يخفى أنّ الآية تدل باطلاقها على كون تعظيم الشعائر مطلقا من التقوى، بلا فرق بين مصاديق التعظيم.

و يمكن فيه النقاش بأن ظهور لفظ «التقوى» بحسب اصطلاح الكتاب و السنة و لسان الفقهاء فى الاتقاء عما فيه خوف العقاب الأخروى من المحرّمات و المعاصى، و إن ليس ببعيد، كما قال فى المفردات «۷»، إلّا أنّ الذى

---

(۱) زبدة البيان: ص ۲۸۶.

(۲) غنائم الأيام: ج ۱، ص ۴۳۶.

(۳) عوائد الأيام: ص ۸.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۵۳.

(۵) البقرة: ۴۱.

(۶) المائدة: ۵۷.

(۷) كما قال فى المفردات: «التقوى جعل النفس فى وقاية مما يخاف و صار التقوى فى تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم و ذلك بترك المحذور».

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۵۷

جاء فى الآية هو لفظ «تقوى القلب»، لا التقوى وحده. و كون لفظ التقوى بالمعنى المزبور فيما أضيف إلى القلب ممنوع بل هو بمعنى تنزيه القلب عن رذائل الصفات و دنائس الأوهام و الأفكار و سيئات النيات و الأخلاق، كما قال فى مجمع البحرين فى بيان لفظ تقوى القلب.

و احتمل ذلك الطبرسى فى تفسير هذه الآية، و مع تطرّق هذا الاحتمال كيف يمكن استظهار التقوى الواجبة من «تقوى القلوب» فى هذه الآية.

هذا مع رجوع ضمير الهاء فى «فانها» إلى تعظيم شعائر اللّه بتقدير المضاف كما قال فى المجمع أو إلى شعائر اللّه كما هو مقتضى القاعدة بلحاظ كون شعائر اللّه من علامات تقوى القلوب، باعتبار أنها مما يمتحن اللّه بها قلوب المؤمنين للتقوى.

و على أىّ حال لا يكون التعظيم ترك شىء ليكون اتقاء عما فيه خوف العقاب من الحرام. فالأنسب كون المقصود أن شعائر اللّه أو تعظيمها من علائم صفاء القلب و خلوصه عن الرذائل و الدنائس و خضوعه و خشوعه للّه تعالى.

و يمكن الاستدلال بقوله تعالى: «لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ» على وجوب تعظيم الشعائر و حرمة تركه، لكن لا مطلقا، بل فى خصوص ما إذا كان ترك التعظيم مستلزما لهتكها و إهانتها.

و ذلك لأنّ اهانة بها اسقاطها و إهباطها عن شأنها و هو أحد معانى الاحلال كما مرّ سابقا.

و لا يخفى أن دلالة هذه الآية على ذلك انما هى بالملازمة لا بالمطابقة.

و أما السنة:

فقد يستدل لوجوب تعظيم شعائر اللّه بعموم الأمر بها فى قول

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۵۸

الصادق عليه السّلام «و عظّم شعائر اللّه» فى صحيحة معاوية بن عمار. «۱»

و قوله عليه السّلام: «أيها الناس من كان عنده سعة فليعظم شعائر اللّه» فى خبر دعائم الإسلام. «۲»

و من هذه النصوص ما عدّ فيه تعظيم حرمات اللّه من فروع الدين، كالمروية فى بصائر الدرجات عن الصادق عليه السّلام قال فى حديث: «و من فروعهم...

إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم شهر رمضان و حج البيت و العمرة و تعظيم حرمات اللّه و شعائره و مشاعره و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام و الشهر الحرام». «۳»

و يمكن الجواب عن هذه الروايات بأنّ المقصود من الشعائر فيهما هو الهدى. و ذلك للتصريح بالأمر بشرائه فى صدر صحيحة معاوية بقوله عليه السّلام:

«إذا رميت الجمرة فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقرة».

و أما خبر دعائم الإسلام فلأنّه من خطبة النبى صلّى اللّه عليه و آله يوم النحر.

و أمّا المروى عن بصائر الدرجات فبقرينة احتفاف ذكر حرمات اللّه و شعائره بحج البيت و العمرة و المشاعر و تعظيم البيت الحرام و المسجد الحرام.

و الحاصل أنّه لا يصلح شيء من هذه النصوص لإثبات وجوب تعظيم الشعائر بمعناها الواسع.

---

(۱) فروع الكافى: ج ۴، ص ۴۹۱، ح ۱۴ و الوسائل: ج ۱۰، ص ۹۷- ۹۸.

(۲) دعائم الإسلام: ج ۲، ص ۱۸۱، ح ۶۵۶.

(۳) بصائر الدرجات: ص ۵۴۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۱، ص: ۲۵۹

التطبيقات الفقهية

سبق آنفا أنّ جماعة من الفقهاء من القدماء و المتأخرين استظهروا من الآية المزبورة وجوب تعظيم الشعائر مطلقا. و لكن يظهر من صاحب الرياض «۱» استحباب تعظيم الشعائر. و فى المفتاح- بعد نقله كراهة التجصيص و تجديد قبور غير الانبياء و الأئمة عليهم السّلام- نقل عن المسالك و المدارك و مجمع البرهان و المفاتيح: «أنّه لا يبعد استثناء قبور العلماء و الصلحاء أيضا استضعافا لخبر المنع و التفاتا إلى تعظيم الشعائر». «۲»

و ظاهره عدم وجوب تعظيم الشعائر، بل غاية مدلول كلامه استحبابه؛ حيث استدل بذلك لجواز تعمير قبور العلماء و الصلحاء.

و كذا يظهر من صاحب الجواهر حيث علّل بذلك لاستحباب كنس المسجد بقوله: «و يستحب كنس المساجد قطعا، بمعنى جمع كناستها و إخراجها؛ لما فيه من تعظيم الشعائر». «۳» و كذا صرح بذلك الفقيه الهمدانى. «۴»

و لكن سبق من صاحب الجواهر انّه لا دليل على وجوب تجنيب المحترمات عن النجاسات إلّا هذه القاعدة و قاعدة حرمة إهانة المحترمات.

بل قال فی الاستدلال علی حرمة الاستنجاء بالمطعومات: «و لا یخفی علیک أنه لا یلیق بالفقیه الممارس لطریقة الشرع العارف للسانه ان یتطلب الدلیل

---

(۱) الریاض: ج ۱، ص ۲۱۷.

(۲) مفتاح الکرامة: ج ۴، ص ۲۸۱.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱۴، ص ۸۷.

(۴) مصباح الفقیه/ الطبع الحجری: ج ۲، ص ۷۰۴.

علی کل شیء بخصوصه من روایة خاصة و نحوها، بل یکتفی بالاستدلال علی جمیع ذلک بما دل علی تعظیم شعائر اللّه». «۱»

و قد فصّل صاحب الجواهر فی مبحث ذلک بقوله: «و أما التعظیم الذی یکون ترکه تحقیرا فلا ینبغی الإشکال فی وجوبه، بل لعله من ضروریات المذهب بل الدین، و لعل ما نحن فیه من هذا القبیل، و إن کان لیس لأهل العرف نصیب فی معرفة التحقیر بالنسبة للجنابة و نحوها، إلّا أنهم یحکمون بذلک من جهة مؤانسة الشرع، کمنعه من دخول المساجد و مس کتابة القرآن و نحوهما؛ علی أنه یمکن دعوی وجوب التعظیم الذی لا یکون ترکه تحقیرا من قوله تعالی: «وَ مَنْ یُعَظِّمْ شَعٰائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهٰا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ». نعم أقصی ما یسلم من عدم وجوبه إنما هو زیادة التعظیم، کوضع القرآن مثلا فی أعلی الأماکن و أرفعها، و نحو ذلک». «۲»

و یظهر من السید الشهید الصدر وجوب تعظیم الشعائر فی بعض مراتب العالیة، کالمشاهد المشرفة و ما فوقها حرمة، لا مطلقا؛ حیث قال:

«المشاهد المشرفة لا تقلّ مکانة و احتراما عن المسجد الاعتیادی؛ لأنّ صیانة المشهد الشریف من الهتک و الاهانة داخلة فی المراتب المتیقّن وجوبها من مراتب تعظیم شعائر اللّه». «۳»

و صرّح أستاذه السید الخوئی «۴» بأنّ تعظیم مطلق الشعائر لا دلیل علی

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲، ص ۵۲.

(۲) جواهر الکلام: ج ۳، ص ۴۷.

(۳) شرح العروة الوثقی/ للسید محمد باقر الصدر: ج ۴، ص ۳۱۵.

(۴) التنقیح/ کتاب الطهارة: ج ۲، ص ۳۱۲.

وجوبه ما لم یدل دلیل علی وجوبه بالخصوص. «۱»

و ممن یظهر منه وجوب تعظیم الشعائر مطلقا صاحب الحدائق. «۲» فانه- مضافا إلی ما سبق منه آنفا- حکم بوجوب ما کتب علیه شیء من علوم الدین و حفظه من الهتک و الاهانة، معلّلا بدخوله فی الشعائر المأمور بتعظیمها فی قوله تعالی: «وَ مَنْ یُعَظِّمْ شَعٰائِرَ اللّٰهِ».

مقتضی التحقیق

مقتضی التحقیق فی المقام ما قلنا فی تحریر مفاد القاعدة، و هو وجوب تعظیم الشعائر إذا کان ترکه مستلزما للهتک و إهانتها، و إلّا لا دلیل علی وجوبه مطلقا. و هذا التفصیل هو الذی یظهر من صاحب الجواهر و السید الخوئی و السید الشهید الصدر و بعض المحققین.

و دلیل ذلک ما سبق فی الاستدلال علی حرمة إهانة الشعائر و محترمات الدین.

و لا ریب فی کون مفاد هذه القاعدة حکما، کما لا ریب فی تقدّمها علی جمیع الأحکام الأولیة؛ نظرا إلی مالها من الأهمیة فی نظر الشارع، بحیث یمکن دعوی القطع بعدم رضاه بالاهانة بشعائر اللّه، نعم إذا دار الأمر بینه و بین ترک واجب أو ارتکاب حرام آخر، لا بد من ملاحظة الأهمیة فی تقدیم أیّهما.

إلی هاهنا انتهینا إلی تمام الکلام فی القسم الأوّل من القواعد الفقهیة العامة من مبانی الفقه الفعال.

---

(۱) المصدر: ص ۳۱۳ و ج ۵، ص ۳۹۰.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۲، ص ۴۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۶۲

و الحمد للّه أولا و آخرا و صلواته علی محمد و آله سرمدا.

و قد تمّ بعون اللّه تعالی و لطفه فی الیوم الخامس عشر من شهر ربیع الثانی بسنة ۱۴۲۴ هق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفار علی أکبر السیفی المازندرانی و أرجو منه تعالی رحمته و رضوانه و غفرانه لی و لواالدی و من الفضلاء و العلماء الکرام العفو و التذکار فی موارد لا تخلو فی نظرهم من النقاش.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۶۳

فهرس مصادر التحقیق

۱- القرآن الکریم

۲- أساس البلاغة للزمخشری

۳- أمالی الصدوق

۴- أمالی الطوسی

۵- أمالی المفید

۶- بحار الأنوار للعلّامة المجلسی

۷- بصائر الدرجات للشیخ محمّد بن حسن الصفّار

۸- بلغة الفقیه للسیّد محمّد بحر العلوم

۹- تذکرة الفقهاء للعلّامة الحلّی

۱۰- تفسیر البرهان للسیّد هاشم البحرانی

۱۱- تفسیر نور الثقلین للمحدّث الشیخ عبد علی الحویزی

۱۲- التنقیح للسیّد الخوئی

۱۳- التنقیح/ کتاب الاجتهاد و التقلید للسیّد الخوئی

۱۴- تهذیب الأحکام للشیخ الطوسی

۱۵- جامع البیان لابن جریر الطبری

۱۶- جامع المقاصد للمحقّق الکرکی

۱۷- جواهر الکلام لمحمّد حسن النجفی

۱۸- حاشیة الفرائد للمحقّق الخراسانی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۶۴

۱۹- حاشیهٔ مجمع الفائدهٔ للوحید البهبهانی
۲۰- الحدائق الناضرهٔ للمحدّث البحرانی
۲۱- الخلاف للشیخ الطوسی
۲۲- دروس الشهید الصدر
۲۳- دعائم الإسلام للقاضی نعمان بن محمّد
۲۴- ذکری الشیعهٔ للشهید الأوّل
۲۵- رجال البرقی
۲۶- الرسائل للسیّد الخمینی
۲۷- رسائل الکرکی
۲۸- روض الجنان للشهید الثانی
۲۹- ریاض المسائل للسیّد علی الطباطبائی
۳۰- زبدهٔ البیان للمحقّق الأردبیلی
۳۱- السرائر للحلّی
۳۲- شرح نهج البلاغهٔ للشیخ محمّد عبده
۳۳- العروهٔ الوثقی للسیّد کاظم الیزدی
۳۴- علل الشرائع للشیخ الصدوق
۳۵- العناوین للسیّد میر عبد الفتّاح
۳۶- عوائد الأیّام للمحقّق النراقی
۳۷- عوالی اللآلی لابن أبی جمهور
۳۸- عیون أخبار الرضا للشیخ الصدوق
۳۹- غنائم الأیّام للمیرزا القمّیّ.
۴۰- غنیهٔ النزوع لابن زهرهٔ
۴۱- فرائد الاصول للشیخ الأنصاری
۴۲- الفروق اللغویّهٔ لأبی هلال العسکری

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۱، ص: ۲۶۵

۴۳- فقه الرضا علیه السّلام
۴۴- القضاء و الشهادات للشیخ الأنصاری
۴۵- القواعد الفقهیّهٔ للسیّد البجنوردی
۴۶- القواعد الفقهیّهٔ للشیخ محمّد الفاضل
۴۷- الکافی للشیخ الکلینی
۴۸- کتاب البیع للسیّد الخمینی
۴۹- کتاب الطهارهٔ للسیّد الخمینی

۵۰- کتاب القضاء للمحقّق الآشتیانی
۵۱- کفایة الأحکام للمحقّق السبزواری
۵۲- کشف الرموز للفاضل الآبی
۵۳- کشف الغطاء للشیخ جعفر کاشف الغطاء
۵۴- کشف اللثام للفاضل الهندی
۵۵- مبانی تکملة المنهاج للسیّد الخوئی
۵۶- المبسوط للشیخ الطوسی
۵۷- مجمع البیان للشیخ الطبرسی
۵۸- مجمع الفائدة و البرهان للمحقّق الأردبیلی
۵۹- المختصر النافع للمحقّق الحلّی
۶۰- مختلف الشیعة للعلّامة الحلّی
۶۱- مدارک الأحکام للسیّد السند محمّد العاملی
۶۲- مسالک الأفهام للشهید الثانی
۶۳- مستدرک الوسائل للمیرزا النوری
۶۴- مستمسک العروة الوثقی للسیّد الحکیم
۶۵- مستند الشیعة للمحقّق النراقی
۶۶- مستند العروة للسیّد الخوئی
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۱، ص: ۲۶۶
۶۷- مصباح الاصول للسیّد الخوئی
۶۸- مصباح الشریعة المنسوب للإمام الصادق علیه السّلام
۶۹- مصباح الفقاهة للسیّد الخوئی
۷۰- مصباح الفقیه للفقیه الهمدانی
۷۱- المعتبر للمحقّق الحلّی
۷۲- مفتاح الکرامة للسیّد محمّد جواد العاملی
۷۳- المفردات للراغب الأصفهانی
۷۴- مقالات الاصول للمحقّق العراقی
۷۵- المقنع للشیخ الصدوق
۷۶- المقنعة للشیخ المفید
۷۷- المکاسب للشیخ الأنصاری
۷۸- المکاسب المحرّمة للسیّد الخمینی
۷۹- المنتهی للعلّامة الحلّی
۸۰- من لا یحضره الفقیه للشیخ الصدوق
۸۱- منیة السائل للسیّد الخوئی

۸۲- المهذّب لابن البرّاج

۸۳- المهذّب البارع لابن فهد الحلّی

۸۴- النهایهٔ للشیخ الطوسی

۸۵- نهایهٔ المرام للسیّد السند محمّد العاملی

۸۶- نهج البلاغهٔ (تنظیم صبحی صالح)

۸۷- نوادر الراوندی

۸۸- الهدایهٔ للشیخ الصدوق

۸۹- وسائل الشیعهٔ للحرّ العاملی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۲۷۱

[انتشارات المؤسسهٔ]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ* الحمد للّه، و صلّی اللّه محمّد نبیّ اللّه، و علی آله آل اللّه

لقد قامت مؤسّستنا- بفضل اللّه و منّه- بنشاطات واسعهٔ فی مجال نشر المعرفهٔ و إحیاء التراث العلمی الإسلامی، فإلی روّاد العلم سرد بعضها، سائلین الباری عزّ شأنه قبول الأعمال و الوصول إلی درجهٔ الکمال، إنّه سمیع متعال.

۱- اصول الفقه (۴ أجزاء): للشیخ المظفّر.

۲- الأمالی: للشیخ المفید.

۳- الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: للسیّد محسن الخرّازی.

۴- بحوث فی الملل و النحل (۶ أجزاء): للشیخ جعفر السبحانی.

۵- بدایهٔ الحکمهٔ: للعلّامهٔ الطباطبائی.

۶- بدایهٔ المعارف (جزءان): للسیّد محسن الخرّازی.

۷- التمهید فی علوم القرآن (۶ أجزاء): للشیخ محمّد هادی معرفهٔ.

۸- التوحید: للشیخ الصدوق.

۹- جامع الأثر: للسیّد حسن آل طه.

۱۰- الخصال (جزءان): للشیخ الصدوق.

۱۱- الخلاف (۶ أجزاء): للشیخ الطوسی.

۱۲- دروس فی علم الاصول (جزءان): للشهید الصدر.

۱۳- الذخیرهٔ: للسیّد المرتضی.

۱۴- رجال النجاشی: للنجاشی.

۱۵- الرسائل التوحیدیهٔ: للعلّامهٔ الطباطبائی.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۱، ص: ۲۷۲

۱۶- الرسائل العشر: للشیخ الطوسی.

۱۷- رسالهٔ فی صلاهٔ الجمعهٔ: للشهید الثانی.

۱۸- صیانهٔ القرآن من التحریف: للشیخ محمّد هادی معرفهٔ.

۱۹- العدل الإلهی: للشهید المطهّری.
۲۰- العروة الوثقی (۶ أجزاء): للسیّد الطباطبائی.
۲۱- العقائد الجعفریة: للشیخ الطوسی.
۲۲- فرائد الاصول: للشیخ الأنصاری.
۲۳- الفوائد المدنیة: للمحدّث الأسترآبادی.
۲۴- قاموس الرجال: للشیخ التستری.
۲۵- کشف اللثام (۱۱ جزء): للفاضل الهندی.
۲۶- کمال الدین و تمام النعمة (جزءان): للشیخ الصدوق.
۲۷- کنز الدقائق (۱۱ جزء): للمیرزا محمّد المشهدی.
۲۸- مجمع الفائدة و البرهان (۱۴ جزء): للمحقّق الأردبیلی.
۲۹- مخالفة الوهّابیة للقرآن: عمر عبد السلام.
۳۰- مختلف الشیعة (۹ أجزاء): للعلّامة الحلّی.
۳۱- مستدرک سفینة البحار (۱۰ أجزاء): علیّ النمازی الشاهرودی.
۳۲- معانی الأخبار: للشیخ الصدوق.
۳۳- مفاهیم القرآن (جزءان): للشیخ جعفر السبحانی.
۳۴- المقنعة: للشیخ المفید.
۳۵- منازل الآخرة: للمحدّث القمّی.
۳۶- المنطق: للشیخ المظفّر.
۳۷- من هو المهدیّ علیه السّلام: للشیخ أبو طالب التجلیل.
۳۸- المیزان (۲۰ جزء): للعلّامة الطباطبائی.
۳۹- الوهّابیة فی المیزان: للشیخ جعفر السبحانی.

الجزء الثانی

اشارة

القسم الثانی من القواعد العامّة

قاعدة الإلزام

قاعدة الامتنان

قاعدة التقیّة

قاعدة الجبّ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۵

قاعدة الإلزام

اشارة

منصّة القاعدة و سابقتها

مدرک القاعدة و معارضتها سائر الأدلّة

مجاری القاعدة و تطبیقاتها

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۷

منصّة القاعدة و سابقتها

اشارة

۱- منصة القاعدة و خطورتها.

۲- سابقتها الاستدلالیة.

۳- مفاد القاعدة و نطاقها.

۴- بیان المقصود من لفظ الإلزام.

۵- هل الإلزام بمعنی الإباحة و الرخصة أو غیرهما؟

۶- صیغة ألزموهم أمر بعد الحظر.

منصة القاعدة و سابقتها الاستدلالیة

إنّ لهـذه القاعـدة منصّـتها الخاصّـة فی الفقه. و ذلک بلحاظ نظرها إلی منهـج المقابلـة و قانون التعامل مع أهل العامّة فی معاملاتهم و معاشـراتهم، بـل مع غیر المسـلمین من أهـل سـایر الأدیـان فی مختلف أبواب المعاملاـت بمعناهـا الأـعمّ الشامـل للنکـاح و الطلاـق و المیراث، بـل فی مطلق الأحکـام الوضـعیة و الحکومیـة، بـل فی العبادات کالصـیام و الزکاة و رؤیـة الهلال و الإفطار، و فی الجزائیات، کالحدود و الدیات و القصاص و أبواب الوصـیّة و الوقف و الهبة و الحیازة، و ما أشـبه ذلک من الأحکام و الحقوق، و لا سیّما أبواب الضمانات، کما یأتی ذکر نماذج من فروع هذه القاعدة فی التطبیقات الفقهیّة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸

و أمّا سابقـة هـذه القاعـدة و لمحتها التاریخیـة فهی من القواعـد الّتی لها جذر فی النصوص الواردة عن أهل البیت علیهم السّـلام، کما ستعرف ما جاء فیه نصّ هذه القاعدة من الروایات فی خلال البحث عن مفادها و مدرکها، إن شاء اللّه.

و أوّل من رأیته أفتی بمضـمون هـذه القاعدة و تمسّک بنصوصـها لذلک، هو الشـیخ الطوسـی حیث عقد فی أبواب الطلاق من کتابه الاستبصار باب «أنّ المخالف إذا طلّق امرأته ثلاثا و إن لم یستوف شرائط الطلاق کان ذلک واقعا» «۱». و لا یخفی علیک أنّه کان من دأب القدماء الإفتاء بنفس عقد عنوان الباب، ثمّ کانوا یذکرون النصوص مستشهدا بها لما أفتوا به فی عنوان الباب.

و من هنا یمکن عـدّ الشـیخ الطوسـی ممّن افتی بمضـمون هذه القاعدة. فإنّ حکمه بوقوع الطلاق فی مفروض الکلام لیس إلّا من باب قاعـدة الإلزام. و من هنا تمسّک لـذلک فی الروایة الخامسة و السادسة من هذا الباب بقوله علیه السّـلام: «ألزموهم من ذلک ما ألزموه أنفسهم». «۲»

ثمّ بعـده أفتی الشـهید الأوّل بمضـمون هذه القاعدة و تمسّک بنصوصـها فیما إذا حکم القاضـی من أهل العامّة بنفع الشـیعی علی طبق

رأیهم، و کان ذلک الحکم باطلا عندنا. و استدلّ لذلک بقوله: «لقولهم علیهم السّلام: أمضوا فی أحکامهم، و من دان بدین قوم لزمه حکمه». «۳»

ثمّ بعده الشهید الثانی فی مسألة الطلاق الثلاث فیما إذا کان المطلّق مخالفا؛ حیث قال: «لو کان المطلّق مخالفا یعتقد الثلاث لزمته»، ثمّ تمسّک ببعض نصوص هذه القاعدة.

و أوّل من رأیته عبّر عن هذه القاعدة بقاعدة الإلزام هو صاحب الجواهر فی

---

(۱) الاستبصار: ج ۳، ص ۲۹۱.

(۲) الاستبصار: ص ۲۹۲، ب ۱۷، ح ۵ و ۶.

(۳) الدروس: ج ۲، ص ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۹

إجراء حدّ القتل علی المخالف؛ حیث قال: «بل قد یقال أیضا: إن کان من علیه الحدّ مخالفا و کان حدّه القتل فی مذهبهم یجوز قتله و إن لم یصل إلی حدّ الاکراه، لقاعدة إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم و غیرها». «۱» قوله: «و إن لم یصل إلی حدّ الإکراه» أی و إن لم یکن الشیعی مکرها من جانب السلطان علی إجراء الحدّ، و إلّا فلا إشکال فیه، و لو لم نقل باعتبار قاعدة الإجزاء.

و قد لاحظت من صاحب الجواهر أنّه عبّر فی کلامه هذا عن دلیل المسألة بقاعدة الإلزام. ثمّ بعده السیّد الحکیم فی خاتمة النکاح. «۲»

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۱، ص ۳۹۳.

(۲) مستمسک العروة: ج ۱۴، ص ۵۲۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۰

مفاد القاعدة و نطاقها

اشارة

هذه القاعدة تفید جواز إلزام المخالف علی ما جاء فی مذهبه. بمعنی أنّ ما جاء من الأحکام فی مذهب العامّة و التزم به المخالفون یجوز للمؤمن الشیعی العمل به و ترتیب الأثر علیه فیما إذا کان ذلک بضررهم و بنفع الشیعی.

و لازم ذلک جواز إجبار المخالف و إلزامه علی ما یعتقده لحاکم الشرع الشیعی.

و لکن لیس المقصود من لفظ «الإلزام» المأخوذ فی متن القاعدة هذا المعنی، بل المقصود منه هو إلزام الشارع لهم بتنفیذ فعل الشیعی و إثبات الحقّ له و منعه عن المخالفة. و لا یختصّ ذلک بالمخالف، بل یأتی فی غیر الشیعی مطلقا.

بیان ذلک: أنّه ربما تقع معاملة أو نکاح أو طلاق بین الشیعی و بین غیر الشیعی أو یترک إرث لهما أو یصدر فعل موجب للضمان من أحدهما، و کان غیر الشیعی معتقدا بحکم أو قانون فی مذهبه و مسلکه، و لا یعتقد الشیعی بذلک الحکم. و کان ترتیب الأثر علی ذلک الحکم فی تلک الواقعة بنفع الشیعی و بضرر غیر الشیعی. ففی مثل هذه الصورة تفید قاعدة الإلزام ثبوت حقّ للشیعی فی ترتیب الأثر علی ذلک الحکم. و لو امتنع المخالف من المساعدة علی إجراء ذلک یجوز للشیعی المراجعة إلی حاکم الشرع، و للحاکم إجبار المخالف علی العمل بذلک الحکم طبق مذهبه، ما لم تکن تقیة فی البین تقتضی المنع من إجرائه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱

مثال لمجرى القاعدة

مثال ذلک: أنّ الزواج بلا إشـهاد عـدلين صـحيح عنـدنا و باطل عندهم، و عكس ذلک فی الطلاق؛ حيث إنّهم يشترطون الإشـهاد فی الزواج دون الطلاـق. فيجوز للشـيعی التزوّج بـالمرأة الّتی تزوّج منهـا المخـالف بلا إشـهاد، و كـذا لو طلّق المخالف زوجته بلا إشـهاد فيجوز لنا التزوّج بها، و ذلک لإلزامهم علی معتقدهم.

و كـذلک الطلاق ثلاثا بلفظ «أنت طالق ثلاثا» فی مجلس واحد باطل عندنا و صـحيح عندهم. فلو طلّق العامی زوجته ثلاثا بهذا اللفظ فی مجلس واحد، صحّ للشيعی الزواج بها إلزاما له علی ذلک.

و أنت تری أنّ لازم ترتيب الأثر علی الحكم المطابق لمذهبهم فی المورد الأوّل- و هو الزواج بلا إشهاد- الحكم بعدم تحقّق الزواج و كون المرأة غير متزوّجة شـرعا، و فی الموردين الأخيرين- و هما الطلاق بلا إشهاد و باللفظ المذكور- الحكم بتحقّق الطلاق الصحيح علی مذهبهم.

و هذه القاعدة تفيد جواز ترتيب الاثر علی ذلک للشيعی، بأن تدلّ علی صحّة الزواج مع تلک المرأة فی الصور الثلاث المزبورة.

بيان المقصود من لفظ الإلزام

فاتّضـح من ضوء هـذا البيـان أنّ المقصود من لفـظ «الإلزام» المأخوذ فی متن هـذه القاعـدة، ليس إلزام الحاكم، و ذلک لما رأيت من عـدم دخل لحكم الحاكم فی جواز ترتيب هـذا الأثر شـرعا. بل المقصود منه إلزام الشارع؛ بمعنی أنّ ترتيب الأثر علی الحكم المطابق لرأيهم لمّـا كـان بضـررهم و علی خلاف ميلهم ألزمهم الشارع بترتيب الأثر عليه. فحكم بحكمهم فی مجاری هـذه القاعـدة إلزاما لهم بتحمّل آثاره و تبعاته المضارّة لهم و المضادّة لميولهم و منافعهم. و إن كان ذلک الحكم باطلا عنـده فی نفسه مع قطع النظر عن هـذه الجهة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۲

و ممّا يشـهد لـذلک أنّه لا يعقل جواز إلزام شـخص علی حكم غير لازم عليه شـرعيا. فتجويز إلزام المخالفين علی أحكامهم فی مورد هـذه القاعـدة، يـدلّ بدلالـة الاقتضاء علی كونهم ملزمين بأحكامهم عنـد الشارع فی الرتبـة السابقـة و إلّا لم يجز إلزامهم فی نظره. و لا ينافی ذلک بطلان أحكامهم المختصّة بهم مع قطع النظر عن جهة مورد القاعدة.

نعم لمّا يثبت باقتضاء هـذه القاعدة حق للشـيعی فی ترتيب الأثر علی حكمهم- كحقّ الزواج فی الأمثلة المزبورة- يجوز له الرجوع إلی حـاكم الشـرع. و يجوز للحـاكم إجبار المخالف علی ذلک لو امتنع منه و خاصم الشـيعی، فيما إذا لم تقتض التقيّـة حرمـة ذلک. و إن يشـكل جريان قاعـدة التقيّة فی موارد هـذه القاعدة؛ نظرا إلی جريان هذه القاعدة فی جهة وفق العامّة و ترتيب الأثر علی أحكامهم. و لكن ليس المقصود من لفظ «الإلزام» المأخوذ فی متن القاعدة إلزام الحاكم، كما عرفت.

فتبيّن بهـذا البيان أنّ ما ورد فی نصوص المقام من قولهم عليهم السّلام: «ألزموهم ما ألزموا به أنفسـهم»، «۱» فالمراد منه أنّ ما يعتقـده المخالفون فی مـذهبهم من الأحكام الدينيـة و يرون فی اعتقادهم الباطل أنفسـهم ملزمين به من ناحيـة الشارع الأقـدس ألزمهم الشارع عليه فی خصـوص مـا إذا كـان ترتيب الأـثر عليه بضـررهم و بنفع الشـيعی. و يجوز لكم يـا معشـر الشـيعة الاـثنی عشـرية إلزامهم علی حكمهم حينئـذ، و إن لم يكن ثابتـا فی مـذهبكم؛ أی رتّبوا الآثـار علی ذلک الحكم، و إن كان بضـررهم و رغم ميلهم. و فی الحقيقة ألزمهم الشارع بذلک؛ لأنه أمرنا بإلزامهم علی ذلک، فالالزام هاهنا هو إلزام الشارع و إنفاذه؛ بمعنی ترتيب الأثر عليه شرعا.

---

(۱) التهذيب: ج ۹، ص ۳۲۲، ح ۱۲ و الاستبصار: ج ۳، ص ۲۹۲ و وسائل الشيعة: ج ۱۵ ب ۳۰ من مقدّمات الطلاق ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۳

و أمّا وجه التعبیر بالإلزام أنّهم ملزمون شرعا بقبول أحكامهم و تحمل ما یتوجّه إلیهم من الضیق و الضرر من هذه الناحیة.

و هذا هو المقصود من قوله علیه السّلام: «من دان بدین قوم لزمته أحكامهم». «۱»

و قوله: «یجوز علی أهل كلّ ذی دین ما یستحلّون» «۲»

و لا یخفی أنّ قوله: «خذوا منهم ما یأخذون منكم فی سنّتهم و أحكامهم «۳» و قوله:

«یجوز علی أهل كلّ ذی دین» ... یشعر بسعة نطاق هذه القاعدة و شمولها لكلّ غیر شیعی و لو من غیر أهل العامّة، من أهل سایر الأدیان و المذاهب.

هل الإلزام بمعنی الإباحة و الرخصة أم غیرهما؟

لا ریب أنّ لفظ «الإلزام» لم یقصد معناه اللغوی فی عنوان هذه القاعدة، بل المقصود جعل أصل المشروعیة و الجواز، كما قلنا فی بیان مفاد هذه القاعدة؛ نظرا إلی ورود صیغة الأمر فی «ألزموهم» فی موضع توهّم الحظر- كما بیّناه- فیفید الإباحة و المشروعیة. و إلزام الشارع هاهنا؛ بمعنی مشروعیة ترتیب الأثر علی الحكم المطابق لرأیهم، و إن كان بضررهم. فحكم الشارع حینئذ بحكم مذهبهم و دینهم رغم میلهم و عصبیّتهم؛ إلزاما لهم بتحمّل آثاره و تبعاته المضادّة لمیولهم.

و علیه فالّذی تفیده هذه القاعدة جواز ترتیب الأثر علی حكمهم رغم میلهم، فلا تفید أكثر من الإباحة و جواز ترتیب الأثر علی حكمهم و مشروعیة العمل بما یعتقدونه. و لا یخفی أنّ المستفاد من هذه القاعدة حكم واقعی ثانوی؛ نظرا إلی ثبوته للطلاق بعنوانه الثانوی، و هو بما أنه صادر عن المخالف و كونه بضرره و بنفع الشیعی، كما أشرنا إلیه سابقا.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۵ ب ۳۰ من مقدمات الطلاق: ح ۱۱.

(۲) التهذیب: ج ۹، ص ۳۲۲، ح ۱۱.

(۳) المصدر: ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۴

صیغة ألزموهم أمر بعد الحظر

ثمّ إنّ قولهم علیهم السّلام: «ألزموهم» و إن كان صیغة الأمر، لكنّه ورد مورد توهّم الحظر، بل وارد بعد الحظر فی مذهبنا. فلا یفید أكثر من الجواز و الإباحة. أمّا وجه وروده فی موضع توهّم الحظر أنّ الطلاق الثلاث المطابق لمبنی المخالفین باطل عندنا. و مقتضی ذلك عدم جواز تزوّج مطلّقتهم. و من هنا یكون الأمر المزبور واردا فی موضع توهّم الحظر. و كذا فی سایر أحكامهم الباطلة عندنا.

و أمّا عمومیة هذه القاعدة بالنسبة إلی غیر المسلمین یمكن استفادتها من إطلاق بعض هذه النصوص، كقوله علیه السّلام: «من دان بدین قوم» ... و عموم قوله: «یجوز علی أهل كلّ ذی دین». ... و یدلّ علیه أیضا التعلیل الوارد فی بعض هذه النصوص.

و سیأتی تفصیلها فی بیان مدارك هذه القاعدة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد هذه القاعدة من قبیل الحكم الثانوی؛ نظرا إلی إفادتها لثبوت الجواز و الإباحة للطلاق بما أنّه صادر عن المخالف و أنّه بضرر المخالف بنفع الشیعی. فإنّ هذا العنوان ثابت للطلاق ثانیا و بالعرض، لا أوّلا و بالذات.

و إنّ اختلاف الحكم الأولی باختلاف الموارد- كاختلاف حكم الصلاة فی الحضر و السفر- لیس بعزیز. و لو شئت إطلاق الحكم

الثانوی علیه بلحاظ تعنونه بعنوان ما التزم به المخالفون- لا بعنوانه الذاتی- فلا بأس.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۵

مدرک القاعدة و حکم معارضتها

اشارة

۱- الاستدلال بالنصوص.

۲- نطاق مدلول الطائفتین من نصوص المقام.

۳- الاستدلال بالإجماع.

۴- لا تجری هذه القاعدة فی ضروریات الدین.

۵- حال هذه القاعدة مع معارضة سایر الأدلّة.

هـذه القاعدة لمّا کانت تعبّدیة محضة؛ لما سبق آنفا من إفادتها جواز ترتیب آثار الحکم المخالف للحقّ (و هو مذهب الإمامیة الاثنی عشریة)، فهی فی اعتبارها بحاجة إلی دلالة نصّ صریح من کلام الشارع. فلا محالة ینحصر دلیلها فی الکتاب و السنّة.

أمّا الکتاب فلا دلالة لشیء من آیاته علی مفاد هذه القاعدة.

الاستدلال بالنصوص

و أمّا السنّة فالدالّة منها علی مضمون هذه القاعدة، یمکن تقسیمها إلی طائفتین؛

إحـداهما: النصوص الخاصّـیة الناظرة إلی إلزام المخالفین و أهل العامّـة علی مذهبهم. و هذه الطائفة وردت فی موارد خاصّة؛ مثل باب الطلاق و باب الإرث.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۶

فمن هذه الطائفة معتبرة عبد اللّه بن محرز قال: «قلت: لأبی عبد اللّه علیه السّـلام: رجل ترک ابنته و اخته لأبیه و امّه، فقال علیه السّـلام: المـال کلّه لابنته، و لیس للأخت من الأب و الامّ شـیء، فقلت: فإنا قـد احتجنا إلی هـذا، و المیّت رجل من هؤلاء الناس، و اخته مؤمنة عارفة، قال علیه السّـلام: فخذ لها النصف، خذوا منهم کما یأخذون منکم فی سنّتهم و قضایاهم، قال ابن اذینة: فذکرت ذلک لزرارة، فقال: إنّ علی ما جاء به ابن محرز لنورا». «۱»

وجه الدلالـة أنّ الأـمر بالأخـذ من المخـالفین فی قـوله علیه السّـلام: «خـذوا منهم کمـا یأخـذون منکم فی سنّتهم و قضایـاهم» بمعنی إلزامهم؛ أی جواز الأخذ منهم و مشروعیته لکم.

فإنّ الأمر فیها وارد موضع توهّم الحظر؛ نظرا إلی مخالفته للحقّ. و لا یفید أکثر من رفع الحظر المتوهّم بالإباحة و الجواز.

و لاـ یخفی أنّ المقصود من «هؤلاء الناس» فی کلام الراوی، هو المخالفون من أهل العامّـة. کما أنّهم مرجع ضـمیر «هم» فی قوله علیه السّـلام: «خـذوا منهم کمـا یأخـذون منکم فی سنّتهم و قضایـاهم». و من هنـا لاـ یـدخل غیر المخـالفین من سایر فرق الشـیعة و لا غیر المسلمین من سایر الأدیان فی نطاق هذه المعتبرة، و سایر نصوص هذه الطائفة مثلها فی هذه الجهة.

و أمّا سـندا فلا إشـکال فی رجال سندها، إلّا عبد اللّه بن محرز؛ حیث لم یرد فیه توثیق من مشایخ التعدیل. و لکن لا إشکال فی روایته هذه بعد تصدیق زرارة و تأییدها بأنّها النور، و إن یشکل استفادة حسن حاله من ذلک؛ لعدم الملازمة بین صدور الروایة عن المعصوم و بین عدم وثاقة الراوی.

و علی أیّ حال لا إشکال فی اعتبار هذه الروایة سندا، کما لا إشکال فی دلالتها علی مضمون هذه القاعدة فی حقّ المخالفین.

و أمّا من حیث موضوع الحکم و موارده فهی عامّة شاملة لجمیع الأحکام

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۷ ب ۴ من میراث الاخوة ح ۱.

و الموضوعات بمفهوم التعلیل؛ نظرا إلی إطلاق قوله: «خذوا منهم کما یأخذون منکم فی سنّتهم و قضایاهم». و مثله خبره الآخر. «۱».

فإنّ سیاق هـذه المعتبرة یشـهد أنّ الجملة المزبورة فی قوّة التعلیل؛ حیث إنّ الإمام نطق بها بعد ما صـرّح فی جواب الرجل بجواز أخذ نصف الترکة لأخته العارفة المؤمنة. فلم یبق وجه لذکر الجملة التالیة، إلّا التعلیل.

و من تکون هـذه المعتبرة عامّـة من حیث الموارد و یـدخل فی نطاقها الواسع جمیع القضایا و الأحکام و الموضوعات. فتدلّ علی مفاد القاعـدة فی جمیعهـا بعموم مفهوم التعلیـل. و قـد بحثنا عن حجّیـة مفهوم التعلیل فی مبحث المفاهیم فی الجزء الثانی من کتابنا «بـدائع البحوث».

و منهـا: صـحیحة عبـد الأعلی عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام قـال: «سألته عن الرجل یطلّق امرأته ثلاثا؟ قال: إن کان مسـتخفّا بالطلاق ألزمته ذلک». «۲»

و لا یخفی أنّ عبد الأعلی الواقع فی سندها هو عبد الأعلی بن أعین.

و قوله: «مستخفّا بالطلاق» أی یری وقوع الطلاق الثلاث بمجرّد لفظ «ثلاثا» فی مجلس واحد.

و أمّا وجه الدلالة قوله علیه السّلام: «ألزمته ذلک»؛ حیث لا خصوصیّة له علیه السّلام قطعا و إنّما قال تعلیم أصحابه و شیعته.

و منها: خبر علیّ بن أبی حمزة: «أنّه سأل أبا الحسن علیه السّلام عن المطلّقة علی غیر السنّة أ یتزوّجها الرجل؟ فقال: ألزموهـم من ذلک ما ألزموه أنفسهم، و تزوّجوهنّ، فلا بأس بذلک». «۳»

و مثله خبر جعفر بن سماعة «۴» و لا إشکال فی دلالتهما علی مضمون هذه القاعدة، إلّا أنّ قوله: «من ذلک» إشارة إلی مورد السؤال، و هو الطلاق الثلاث.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۷ ب ۴ من میراث الاخوة، ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۵ ب ۳۰ من مقدمات الطلاق: ح ۷.

(۳) المصدر: ح ۵.

(۴) المصدر: ح ۶.

و من هنا یتضیّق نطاق مدلولهما بمورد السؤال المشار إلیه بقوله علیه السّلام: «من ذلک».

نعم نقل عن علیّ بن أبی حمزة بطریق آخر عن أبی الحسن علیه السّلام أنّه قال:

«ألزموهم بما ألزموا أنفسـهم». «۱» و هـذه الروایـة لم ترد فی موضـوع خـاصّ، و خالیـة عن اسم الإشـارة، و إن یرجع ضـمیر «هم» إلی المخالفین، لکنها من حیث المورد مطلق غیر مختصّـة بموضوع خاصّ، إلّا أنّه من البعیـد کونها روایـة اخری غیر تلکما الروایتین، و من المظنون قویّا نقلها بهذا الطریق مقطّعة أو نقلها بالمضمون، و إن نقلها الشیخ فی الاستبصار روایة مستقلّة «۲».

و منها: خبر جعفر بن محمّد بن عبد اللّه العلوی عن أبیه قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تزویج المطلّقات ثلاثا، فقال لی: إنّ طلاقکم لا یحلّ لغیرکم، و طلاقهم یحلّ لکم؛ لأنّکم لا ترون الثلاث شیئا، و هم یوجبونها». «۳»

ثانيتهما: النصوص العامّة الدالّة على مضمون هذه القاعدة بنطاقها الواسع و إلزام كلّ ذى دين من غير المسلمين على ما يدين به و يستحلّه. فمن هذه النصوص: صحيحة ابن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن الأحكام، قال: تجوز على أهل كلّ ذوى دين ما يستحلّون». «۴»

قوله عليه السّلام: «تجوز» أى تقع و تنفذ و أنّه جائز مشروع يترتّب عليه الأثر. و إنّ هذا المعنى هو المراد من الإلزام، كما سبق آنفا فى بيان مفاد القاعدة.

قوله: «على أهل كلّ ذوى دين» ... ظاهر فى كون الحكم الموافق لهم بضررهم. و أمّا كونه بنفع الشيعى فهو ثابت بقرينة المقام حيث لا داعى إلى السؤال عن العمل به- مع كونه مخالفا للمذهب-، إلّا إذا كان فيه نفع و مصلحة.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۷ ب ۴ من ميراث الاخوة، ح ۵.

(۲) الاستبصار: ج ۴، ص ۱۴۸، ب ۹۱، ح ۱۱.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۵ ب ۳۰، من أبواب مقدّمات الطلاق، ح ۹.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۱۷ ب ۴ من ميراث الاخوة ح ۴.

و منها: قول الإمام الرضا عليه السّلام: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». «۱»

هذه الرواية معتبرة؛ إذ رواها الصدوق فى العيون و معانى الأخبار و العلل بأسانيد مختلفة عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام. و رواها الكلينى بسند آخر. و أيضا رواه الصدوق فى الفقيه عن المعصوم مرسلا جازما. و تعدّد الطرق يجعل الرواية مستفيضة، و ذلك يوجب الوثوق النوعى بصدورها فى المقام؛ نظرا إلى استناد مشهور الفقهاء بنصّ هذه الرواية.

قوله عليه السّلام: «لزمته أحكامهم» أى تقع و تنفذ شرعا على ضررهم.

و هاتان المعتبرتان تدلّان على حجّية هذه القاعدة بنطاقها الواسع، و إن لم تشتملا على لفظ الإلزام. و ذلك بقرينة عدم كون الشارع بصدد تجويز أديانهم و إعطاء المشروعية لها، فلا وجه لما جاء من التعبير فى قوله عليه السّلام: «تجوز على» و «لزمته أحكامهم»، إلّا بيان مفاد هذه القاعدة. و لا سيّما بقرينة لفظة «على» الظاهرة فيما كان بضررهم. و هذه النصوص (الخاصّة و العامّة) لا إشكال فى سندها؛ لتظافرها و صحّة سند بعضها، مثل صحيح عبد الأعلى و معتبرة ابن محرز و صحيح ابن مسلم و المعتبرة الأخيرة.

نطاق مدلول الطائفتين من نصوص المقام

و لا إشكال فى دلالة الطائفة الاولى على مضمون قاعدة الإلزام بالنسبة إلى المخالفين، بل غير الشيعة الإمامية الاثنى عشرية من ساير الفرق، كالزيديّة و الفطحيّة و الواقفيّة و نحوهم، نظرا إلى كون المخاطب فى هذه الطائفة الشيعة الاثنى عشرية، فتشمل غيرهم من ساير فرق الشيعة أيضا، كالمخالفين.

كما لا إشكال فى دلالة الطائفة الثانية على مضمون القاعدة عموما بالنسبة إلى كلّ ذى دين من غير المسلمين.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۵ ب ۳۰ من مقدّمات الطلاق ح ۱۰ و ۱۱.

و أمّا موردا فالطائفتان كلتاهما، لا إشكال فى دلالتهما على جريان هذه القاعدة فى جميع الأحكام من العباديّات و المعاملات و لا سيما الحقوق و الجزائيّات و الضمانات، كما ستعرفها تفصيلا فى مجارى هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهيّة.

و ذلک بدلالـة عموم «أحکامهم» فی قوله علیه السّـلام: «لزمته أحکامهم»، و إطلاق «ما» الموصولة فی قوله: «ما یستحلّون» و «ما ألزموا به أنفسهم» و «ما یأخذون منکم فی سنّتهم و قضایاهم».

دعوی الإجماع فی المقام

و أمّا دعوی الإجماع فی ذلک فلا یعبأ به؛ نظرا إلی استناد القدماء و المتأخّرین فی ذلک إلی هذه النصوص، فلیس هذا الإجماع کاشفا تعبّدیا عن رأی المعصوم. مضافا إلی عدم دعوی الإجماع علی ذلک من الفقهاء الفحول، و أن لا خلاف بینهم فی الفتوی و العمل بمضمون هذه القاعدة. و إنّ تسالمهم علی ذلک رصید وثیق لهذه القاعدة.

لا تجری هذه القاعدة فی ضروریّات الدین

فتحصّل أنّ هذه القاعدة لا إشکال فی اعتبارها و حجّیتها بنطاقها الواسع، و لکن لا یخفی أنّه لا نظر لها إلی ضروریّات الدین کالنکاح مع المحارم و أکل الربا و الرشا، بل إنّما هی ناظرة إلی خصوص أحکام المذهب الّتی خالفهم العامّة فی ذلک، بل و غیر العامّة من سایر الفرق و النحل. و کذا ما ثبت بحکم قضاتهم و قیم المتلفات و المبیعات المحلّلة عندهم و اروش الجنایات الثابتة لدیهم، و نحو ذلک.

و لا یخفی أنّ فی ضروریّات الدین لا یتصوّر مخالفة العامّة و إنّما بتصوّر ذلک من غیر المسلمین من أهل سایر الأدیان.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۱

حال هذه القاعدة مع معارضة سایر الأدلّة

۱- هذه القاعدة حاکمة علی أدلّة الأحکام الأوّلیة.

۲- لا تجری هذه القاعدة فی موارد الضرر و الحرج.

۳- حکم معارضتها مع قاعدة التقیة.

هذه القاعدة حاکمة علی الحکم الأوّلی الثابت فی موردها؛ إذ تفید تضیق نطاق الحکم الأولی بلسان توسعة موضوعه فنقول- مثلا-: إنّ طلاق المخالف ثلاثا طلاق فی حقّ الشیعی، و إن لیس بطلاق بلحاظ الحکم الواقعی الثابت فی مذهب الحقّ.

و لا ریب فی تقدّم قاعدتی نفی الضرر و الحرج علیها، بل لا تصلح للمعارضة معهما. و ذلک لأنّها شرّعت لأجل الإرفاق بالشیعة، فإذا کان ترتیب الأثر علی حکم المخالفین بضرر الشیعی أو موجبا للحرج و المشقّة علیه تسقط القاعدة عن الحجّیة و الاعتبار؛ إذ لا نظر لها إلی هذه الصورة. فعدم حجّیة هذه القاعدة حینئذ من باب قصور المقتضی، لا لأجل المعارضة.

بقی الکلام فی حال هذه القاعدة مع قاعدة التقیّة. و لا یخفی أنّ هذه القاعدة لا تنافی مفاد قاعدة التقیّة و لا تخالفها بأیّ وجه. و ذلک لأنّها تفید العمل بحکم المخالفین و ترتیب الأثر علیه. فهی تؤکّد مفاد قاعدة التقیّة؛ لأنّ القاعدتین

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۲

کلتیهما تفیدان مراعاة حکم المخالفین و ترتیب الأثر علی ما یعتقدونه. اللّهمّ إلّا أن یقال: إنّ خصوصیّة مورد هذه القاعدة- و هی کون العمل بحکمهم بنفع الشیعی و بضررهم- توجب سوء ظنّهم بالشیعی و غضبهم علیه فی الواقعة و إثارة الفتنة بین العامّة و الخاصّة. و هذا علی خلاف جهة التقیّة. و لکن لا یعبأ بذلک بعد ما کان العمل علی وفق مسلکهم و مرامهم، و هو روح التقیّة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۳

مجاری القاعدة و تطبیقاتها الفقهیّة

۱- مسألة الطلاق الثلاث.

۲- مسألة إرث الاخوة و الأخوات مع وجود أحد الأبوین أو کلیهما.

۳- مسألة التعصیب.

۴- مسألة التزویج بلا شاهد/ و تزویج العامی بسبب فاسد عندهم.

۵- مسألة عدّة الیائسة.

۶- مسألة طواف النساء.

۷- مسائل أبواب الضمانات.

۸- مسألة بیع ما لا یملک.

قد أفتی الفقهاء بمضمون هذه القاعدة و تمسّکوا بنصوصها فی فروع کثیرة من مختلف أبواب الفقه.

و نذکر هاهنا نماذج من مجاری هذه القاعدة.

فمنها: مسألة الطلاق الثلاث. فإنّهم یحکمون بصحّته فی مجلس واحد بلفظ «ثلاثا» و نحن نقول ببطلانها.

و منها: مسألة إرث الإخوة و الأخوات مع وجود الأبوین أو أحدهما. فإنّهم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۴

یقولون بإرث الإخوة و الأخوات مع وجود الأبوین أو أحدهما، و نحن نقول بعدمه.

و منها: مسألة التعصیب، و هو توریث العصبة ما فضل من السهام. و المراد من العصبة ما کان له جذر و عصب فی المیّت من أقربائه، و هم الأب و الابن و من یتقرّب بهما إلی المیّت. و ذلک أنّ الإمامیّة یقولون ببطلان التعصیب، و أهل العامّة قائلون بصحّته.

و منها: التزویج بلا شاهد، فإنّهم یقولون ببطلانه و نحن قائلون بصحّته.

و منها: عدّة الیائسة فإنّهم یقولون: إنّها تعتدّ ثلاثة أشهر من زمان طلاقها کما فی الفقه علی المذاهب الأربعة «۱» و لا یقول بذلک فقهاؤنا الإمامیّة.

و منها: طواف النساء فإنّهم لا یوجبونه و نحن نوجبه.

و منها: أبواب الضمانات فیما یخالف رأیهم لمذهب الإمامیّة، إلی غیر ذلک من الفروعات الّتی یخالف رأی العامّة لمذهب الإمامیّة و کان العمل بالحکم علی رأیهم بضررهم و بنفع الشیعی.

و قد عرفت فی بیان سابقة هذه القاعدة أنّ أوّل من أفتی بمضمونها هو الشیخ الطوسی فی کتابه الاستبصار، فی باب «أنّ المخالف إذا طلّق امرأته ثلاثا- و إن لم یستوف شرائط الطلاق- کان ذلک واقعا» «۲» و ذکرنا هناک ما تمسّک به الشیخ لذلک من النصوص الدالّة علی مضمون هذه القاعدة.

و أیضا أفتی بمضمون هذه القاعدة فی باب «أنّ الاخوة و الأخوات علی اختلاف أنسابهم لا یرثون مع الأبوین و لا مع واحد منهما شیئا» «۳»، فإنّه قدّس سرّه بعد ما ذکر نصوصا معتبرة؛ مستدلّا بها لمفاد عنوان الباب المطابق لمذهب الشیعة الإمامیّة، ذکر ثلاث روایات دالّة علی إرث الإخوة مع وجود الامّ. ثمّ ذکر لها

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۴، ص ۵۴۹.

(۲) الاستبصار: ج ۳، ص ۲۹۱.

(۳) الاستبصار: ج ۴، ص ۱۴۶، ب ۹۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۵

محملین؛ أحدهما: الحمل علی التقیّهٔ، و الآخر: الحمل علی مضمون قاعدهٔ الإلزام، ثمّ أشار إلی مضمون هذه القاعدهٔ و استشهد لها بعدّهٔ نصوص سبقت فی بیان مدارک هذه القاعدهٔ.

قال بعد نقل الروایات الثلاث المشار إلیها: «فهذه الأخبار الثلاثهٔ الأصل فیها زرارهٔ و الطریق إلیها واحد. و مع ذلک فقد أجمعت الطائفهٔ علی العمل بخلافها؛ لأنّه لا خلاف بینهم أنّ مع الامّ لا یرث أحد من الإخوهٔ و الأخوات من أیّ جههٔ کانوا. فالوجه فی هذه الأخبار أن نحملها علی ضرب من التقیّهٔ. و یجوز أن نقول فیها وجها من التأویل؛ و هو أنّه وردت الرخصهٔ فی جواز الأخذ منهم علی ما یعتقدونه، کما یأخذونه منّا؛ و إنّما نحرّم الأخذ بها لمن یعتقد بطلانها». «۱» ثمّ استشهد لذلک بروایات هذه القاعدهٔ.

و یشهد لما استظهرناه من کلام شیخ الطائفهٔ استظهار الشهید الأوّل ذلک من کلام الشیخ. فإنّه- بعد ما نقل روایهٔ زرارهٔ الدالّهٔ علی خلاف مذهب الإمامیّهٔ- قال: «و حملها الشیخ علی إلزامهم بمعتقدهم، بمعنی؛ لو کانت الامّ تری ذلک حلّ للأخوات التناول». «۲» و کذا الشهید الثانی فی المسالک. «۳»

و ممّن أفتی بمضمون هذه القاعدهٔ هو المحقّق صاحب الشرائع، حیث قال:

«و لو کان المطلّق مخالفا یعتقد الثلاث لزمته». «۴»

و منهم الشهید الأوّل فیما إذا حکم القاضی العامی بنفع الشیعی علی طبق رأی العامّهٔ، و کان ذلک الحکم باطلا عندنا، فإنّه حکم بنفوذ حکم القاضی العامی و جواز أخذ ما حکم به للشیعی؛ مستدلّا بقولهم علیهم السّلام: «امضوا فی أحکامهم، و من دان

---

(۱) الاستبصار: ج ۴، ص ۱۴۶ ب ۹۱ ذیل الحدیث ۷.

(۲) الدروس: ج ۲، ص ۳۵۶.

(۳) مسالک الافهام: ج ۱۳، ص ۸۱.

(۴) شرایع الإسلام/ تحقیق السیّد صادق الشیرازی: ج ۳، ص ۵۸۴- ۵۸۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۶

بدین قوم لزمه حکمه». «۱»

و منهم الشهید الثانی فی مسألهٔ الطلاق الثلاث الواقع من المخالف. «۲» و قد استشهد بهذه القاعدهٔ فی طلاق المخالف و إرثه جمیع المتأخّرین.

و من الفروع المستدلّ لها بهذه القاعدهٔ تغسیل المیّت المخالف علی طبق مذهب العامّهٔ. و قد علّله فی المدارک بهذه القاعدهٔ؛ حیث قال: «و أمّا تغسیله غسل أهل الخلاف فربّما کان مستنده ما اشتهر من قولهم علیهم السّلام ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم و لا بأس به». «۳»

و قال المحقّق النراقی: «ثمّ المشهور- بل فی شرح القواعد أنّه لا نعرف من أحد تصریحا بخلافه- أنّه یغسل غسلهم؛ لقولهم: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم، و فی دلالته نظر». «۴»

و الّذی یقتضیه التأمّل فی سیاق نصوص هذه القاعدهٔ، ما ذهب إلیه المحقّق النراقی؛ نظرا إلی انصرافها عن الأموات؛ إذ لیسوا قابلین للإلزام و الالتزام. نعم إذا ترتّب فی الأموات أثر حقوقی أو جزائی بالنسبهٔ إلی أحیائهم، أو تصوّر فیه نفع للشیعی کما فی مسألهٔ الإرث و نحوها یمکن القول بجریان قاعدهٔ الإلزام، و لکن لیس غسل المیّت من هذا القبیل. و لو تصوّر ذلک فی هذا الفرع لا بأس بالتمسّک بنصوص هذه القاعدهٔ لإثبات جواز غسل المخالف علی طبق مذهبهم. فإنّ الملاک فی جریان هذه القاعدهٔ تصویر الإرفاق للشیعهٔ و الضیق و الضرر علیهم.

و یؤیّد ما قلنا کلام السیّد الحکیم فإنّی بعد ما خطر ببالی هذا الإشکال و حرّرته- صادفت کلام هذا العلم. و إلیک نصّ کلامه؛ قال: «و أمّا قاعدة ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم، فدلالتها علی تغسیلهم لا تخلو من قصور کما فی طهارة شیخنا الأعظم، و محلّ مناقشة کما فی

(۱) الدروس: ج ۲، ص ۷.

(۲) مسالک الافهام: ج ۹، ص ۹۶.

(۳) مدارک الأحکام: ج ۲، ص ۹۲.

(۴) مستند الشیعة: ج ۳، ص ۱۱۳.

الجواهر: لکون التغسیل خطابا للمغسّل لا للمیّت. لکن یکفی فی صدق الإلزام اعتقاده أنّ غسل المیّت- حتّی نفسه- بالکیفیّة الخاصّة و إن لم یکن مخاطبا بذلک. نعم قد تشکل القاعدة بعدم ظهور شمولها للأموات، و بعدم اقتضائها لزوم الإلزام؛ لأنّها واردة مورد الإرفاق». «۱»

و ممّا یشهد لذلک عدم قابلیة المیّت للالتزام و الإلزام کما أشکل بذلک السیّد الخوئی علی شمول القاعدة للمقام؛ حیث قال: «و فیه: أنّ قاعدة الإلزام تتضمّن الأمر و الإیجاب کما هو المستفاد من أدلّتها، کقوله: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.

أو أنّ «من التزم بدین لزمته أحکامه» و من الظاهر أنّ المیّت غیر قابل لأن یلزم بشیء و یجب فی حقّه شیء. و إنّما هو حکم مختصّ بالأحیاء، کما فی الارث و الطلاق». «۲»

و منها: بیع ما لا یملک- کالخمر و الخنزیر- من الکفّار. فإنّ مقتضی قاعدة الإلزام صحّة بیعهما منهم و جواز تناول ثمنهما، و إن لا یجوز ذلک فیما بیننا، بل لا یجوز لهم و حرام علیهم واقعا بناء علی کونهم مکلّفین بالفروع، إلّا أنّهم بعد ما التزموا بجواز بیع ما لا یملک عندنا، یجوز لنا أکل ثمنه المنتقل إلینا بالبیع بمقتضی قاعدة الإلزام، کما أشار إلی ذلک صاحب الجواهر؛ حیث قال فی ذیل کلام صاحب الشرائع:

«لکن ینبغی أن یعلم هاهنا أنّ ما یظهر من المصنّف و غیره من ملکیّة الکافر للخمر و الخنزیر و نحوهما مناف لقاعدة تکلیف الکافر بالفروع، و لما دلّ علی عدم قابلیتهما للملک شرعا من غیر فرق بین المسلم و الکافر، و عدم التعرّض لما فی أیدیهم من أدیانهم لا یقتضی ملکیتهم ذلک فی دیننا- بمعنی أنّ المسلم فیه لا یملک بخلاف الکافر، فإنّه یملک ذلک-؛ ضرورة منافاته لما عرفت، و لنسخ دینهم، فهو

(۱) مستمسک العروة: ج ۴، ص ۶۷- ۶۸.

(۲) مستند العروة/ کتاب الطهارة: ج ۸، ص ۸۴.

حرام علیهم، و الثمن الّذی یأخذونه فی مقابلته حرام علیهم، و تصرّفهم فیه حرام أیضا، و إن جاز لنا تناوله منهم، و معاملته معاملة المملوک، و إجراء الحکم الصحیح علیه؛ إلزاما لهم بما ألزموا به أنفسهم، فتأمّل جیّدا، فإنّه دقیق نافع». «۱»

و أنت تری أنّ کلامه هذا فی مطلق الکافر، لا خصوص العامی المخالف.

و منها: ما لو تزوّج العامی بسبب فاسد عندهم، کما لو رجع إلی المطلّقة ثلاثا فی العدّة، کما قال فی الجواهر: «و لو تزوّجوا بالسبب الفاسد عندهم الصحیح عندنا، أمکن جریان أحکام الصحیح علیه، لإطلاق ما دلّ علی صحّته الّتی لا یقدح فیها زعمهم الفساد، و

يحتمل إلزامهم بأحكام الفاسد معاملة لهم بما يقتضيه دينهم و إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم، فالعامى المطلّق ثلاثا بصيغة واحدة لا يترتّب على رجوعه بها فى العدّة حكمه، بل لنا أن نتزوّجها و إن كان قد رجع بها، إلزاما لهم بما ألزموا به أنفسهم، و لعلّ هذا هو الأقوى، و اللّه العالم». «۲»

و منها: تناول أموال أهل الكتاب بمقتضى هذه القاعدة فيما جرت فى مجاريها. كما قال فى الجواهر: «إنّ مقتضى الإلزام بما ألزموا به أنفسهم الإذن لنا فى تناول ما يقتضيه دينهم فيهم؛ إلزاما لهم بذلك، لا الحكم فيما بينهم بما هو فى دينهم المنسوخ الّذى هو فى زمان نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله حكم بغير ما أنزل اللّه». «۳»

و قد عرفت من ذيل كلامه أنّه فى مطلق الكفّار من أهل الكتاب لا خصوص أهل العامّة.

منها: إجراء حدّ القتل على المخالف فيما إذا كان ثابتا عليه فى مذهبهم، كما صرّح بذلك فى الجواهر؛ حيث قال: «بل قد يقال أيضا: إن كان من عليه الحدّ مخالفا و كان حدّه القتل فى مذهبهم يجوز قتله، و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه،

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۳۱، ص ۹- ۱۰.

(۲) جواهر الكلام: ج ۳۹، ص ۳۲۴.

(۳) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۲۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۹

لقاعدة إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم و غيرها». «۱» قوله: «و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه» أى و إن لم يكن الشيعى مكرها من جانب السلطان على إجراء الحدّ، و إلّا فلا إشكال فيه، و لو لم نقل باعتبار قاعدة الإلزام.

و قد لاحظت من صاحب الجواهر أنّه عبّر فى كلامه هذا عن دليل المسألة بقاعدة الإلزام.

منها: فى مطلق شئون العيش من كيفيّة وضع المسكن و اللباس و غير ذلك.

فيجوز إلزام أهل الكتاب بما يعتقدونه فى دينهم، كما قال فى الجواهر: «بل ينبغى له (أى الإمام) إلزامهم بما ألزم به بعضهم أنفسهم». «۲» ثمّ تمسّك قدّس سرّه لذلك برسالة من النبىّ صلّى اللّه عليه و آله إلى بعض أهل الكتاب فى زمانه.

منها: ما لو كان المدّعى عليه و الحاكم كلاهما من المخالفين، و رأى حاكمهم استحقاق المدّعى الشيعى على أساس مذهب العامّة، فحكم الشيخ الأعظم بجواز الأخذ للمدّعى الشيعى بدليل قاعدة الإلزام؛ حيث قال: «و إن لم يعلم الاستحقاق لم يجز أخذها، إلّا إذا كان المدّعى عليه و الحاكم كلاهما من أهل الخلاف فيرى الحاكم استحقاق المدّعى لملك العين فى مذهبهم، فيجوز الأخذ هنا؛ بناء على ما ورد من قوله عليه السّلام: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم و نحو ذلك». «۳»

و قد سبق هذا الفرع فى كلام الشهيد الأوّل فى الدروس.

إلى غير ذلك من الفروعات المنتشرة فى أبواب العبادات و المعاملات و القضاوات و الجزائيات.

و لا يخفى أنّه بعد عمومية النصوص المعتبرة الواردة فى المقام و شمولها بنطاقها الواسع لجميع أبواب الفقه و مختلف الفروع، لا يضرّنا عدم فتوى الأصحاب بمضمونها فى آحاد الفروع.

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۲۱، ص ۳۹۳.

(۲) جواهر الكلام: ج ۲۱، ص ۲۷۳.

(۳) كتاب القضاء و الشهادات للشيخ الأعظم: ص ۶۲- ۶۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۱

قاعدة الامتنان

اشارة

منصّة القاعدة و سابقتها

مفاد القاعدة و ماهيّتها

مدرك القاعدة و حكم معارضتها مع سائر الأدلّة

التطبيقات الفقهيّة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۳۳

منصة القاعدة و سابقتها

اشارة

۱- منصة القاعدة و مناسبة البحث عنها.

۲- قاعدة الامتنان فى كلمات الفقهاء.

۳- أوّل من عبّر عنها بقاعدة الامتنان.

منصّة القاعدة و مناسبة البحث عنها

و ممّا ينبغى أن يبحث عنه فى هذا المجال قاعدة الامتنان.

و هى و إن كانت من القواعد الأصولية فى الحقيقة- و قد بحثنا عنها فى فذلكة مباحث العامّ و الخاصّ بلحاظ كونها موجبة لتضييق نطاق العام و المطلق أو توسيعه حسب اقتضاء الموارد-، إلّا أنّه تبتنى قواعد فقهية كثيرة على أساس الامتنان.

و أمّا كونها من القواعد الأصوليّة، فلأنّ القاعدة الأصوليّة- حسب ما اخترناه- هى القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلّى الفرعى، كما قرّرناه فى المجلد الأوّل من كتابنا «بدائع البحوث». و إنّ البحث عن هذه القاعدة إثبات قرينية مقام الامتنان و حجّيته على تضييق نطاق الخطاب أو توسيعه، و بالمآل تكون حجّة على الحكم.

و بعبارة واضحة: ابتناء تشريع أىّ حكم على الامتنان قرينة مقامية كاشفة عن مراد الشارع من الخطاب و معيّنة لظهوره، و حجّة على تضييق ذلك الحكم

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۳۴

بما وافق الامتنان، و على عدم ثبوته فيما خالف الامتنان.

و أمّا وجه البحث عن هذه القاعدة هاهنا، فلمّا لها دخل أساسى فى بعض القواعد الفقهية الآتية كقاعدة الجبّ و التقية و القرعة، و قاعدة نفى العسر و الحرج و نفى الضرر. ففى طليعة البحث عن تلك القواعد ينبغى البحث عن قاعدة الامتنان؛ نظرا إلى ابتناء تلك القواعد على هذه القاعدة.

و عليه فالبحث عن هذه القاعدة فى ضمن القواعد الفقهيّة استطرادى بمناسبة دورها الأساسى فى كثير من القواعد الفقهيّة العامّة المبتنية على أساس الامتنان الجارية فى مختلف أبواب الفقه. و سوف نبحث عن تلك القواعد بعد البحث عن هذه القاعدة فى هذا الكتاب و ما يتلوه فى المجلّد الثالث، إن شاء اللّه.

و قد اتّضح بما بیّنّاه أهمّیهٔ هذه القاعدهٔ لسریانها فی کثیر من القواعد العبادیّهٔ و المعاملیّهٔ.

قاعدهٔ الامتنان فی کلمات القدماء

أوّل من رأیته تمسّک بهذه القاعدهٔ هو السیّد المرتضی؛ حیث استظهر من قوله تعالی: وَ اللّهُ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ بُیُوتِکُمْ سَکَناً وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعامِ بُیُوتاً تَسْتَخِفُّونَها یَوْمَ ظَعْنِکُمْ وَ یَوْمَ إِقامَتِکُمْ وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها وَ أَشْعارِها أَثاثاً وَ مَتاعاً إِلی حِینٍ «۱» أنّه تعالی فی جعل ذلک المنافع بصدد الامتنان.

و بقرینهٔ الامتنان استفاد من هذه الآیهٔ عدم تعلّق الجعل المزبور بالأنجاس من المذکورات؛ معلّلا بعدم جواز الامتنان بما هو نجس.

قال فی الناصریات بعد ذکر الآیهٔ المزبورهٔ: «فامتنّ علینا بأن جعل لنا فی ذلک منافع. و لم یفرّق بین الذکیهٔ و المیتهٔ، فلا یجوز الامتنان بما هو نجس؛ لأنّه لا یجوز الانتفاع به». «۲»

---

(۱) النحل: ۸۰.

(۲) الناصریات/ للسید المرتضی: ص ۱۰۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۳۵

و عین هذا التعلیل و التعبیر جاء فی کلام ابن زهرهٔ فی الغنیهٔ. «۱»

و قد استدلّ ابن إدریس لإثبات عدم کون الخنثی قسما ثالثا من البشر غیر الذکر و الأنثی بکون ما ذکر فیه من الآیات خلق الإنسان من الرجل و المرأهٔ و الذکور و الاناث فی مقام الامتنان علی العباد فلو کانت الخنثی قسم ثالث من الإنسان غیر الذکر و الأنثی لاقتضی مقام الامتنان ذکره فی هذه الآیات.

قال بعد بحث مفصّل فی ذلک:

«و أیضا فالدلیل علی أصل المسألهٔ، قول اللّه سبحانه ممتنّا به علی خلقه و عباده: یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَهٍٔ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالًا کَثِیراً وَ نِساءً. و قال تعالی: یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ...

فلو کان المجعول قسما آخر لذکره فی امتنانه علینا، ألا ترى إلی قوله تعالی فی هذه الآیات و وجه الامتنان بها و ذکر التثنیهٔ فی جمیعها من غیر إدخال قسم ثالث فیها؟». «۲»

أوّل من عبّر عنها بقاعدهٔ الامتنان

أوّل من رأیته عبّر عن هذه القاعدهٔ بقاعدهٔ الامتنان هو الفقیه الاصولی المحقّق السیّد المراغی فی کتاب العناوین «۳».

فإنّه قد استدلّ بهذه القاعدهٔ للحکم بأصالهٔ الطهارهٔ فی الشبهات الخبثیهٔ بصورها المختلفهٔ. و قد قرّب الاستدلال بها ببیان جامع؛ حیث قال: «و الّذی یقضی بأصالهٔ الطهارهٔ فیها بصورها امور: أحدها: قاعدهٔ الامتنان، و بیانه: أنّه تعالی لما کرّم بنی آدم و جعله أشرف مخلوقاته و أعظمها، خلق لانتفاعه ما فی الأرض جمیعا و أباحه له. و قد حکم العقل بأنّ ما خلق لأجل الانتفاع، لا بد من إباحته.

---

(۱) غنیهٔ النزوع: ص ۴۳.

(۲) السرائر: ج ۳، ص ۲۸۰- ۲۸۱.

(۳) العناوین: ج ۱، ص ۴۸۵- ۴۸۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۶

و ما لم يبح لا ينتفع به. و كـذا يحكم بعـد ذلك بأنّه ينبغى أن يكون ذلك طاهرا أيضا؛ إذ لا انتفاع بالنجس. و احتياج الإنسان إليه و عـدم المناص عن اسـتعماله يقتضـى الانتفاع المسـتلزم للإباحة و الطهارة. و قد دلّ بهذا الامتنان آيات اخر أيضا فى مقامات متعدّدة. و من أعظم الامتنان جعله طاهرا غير نجس». «۱»

و قد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الآيات فى كلام السيّد المرتضى.

و سيأتى ذكر بعض آخر منها فى التطبيقات الفقهيّة.

ثمّ بيّن وجه المناقشة فى الاستدلال بها فى مفروض كلامه، ثمّ أجاب عن المناقشة، فراجع ۲.

---

(۱) (۱ و ۲) (۱ و ۲) العناوين: ج ۱، ص ۴۸۵- ۴۸۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۷

مفاد القاعدة

قبـل الورود فى البحث عن مفـاد هـذه القاعـدة، ينبغى أن يعلم أنّه لا ـ طائـل تحت البحث عن أصل لفظ الامتنان و الفحص عن جـذره اللغوى. و ذلك لأنّ هـذه القاعـدة من القواعد الأصولية الّتى لها جذر فى السـيرة العقلائية المحاورية، و لم ترد بلفظها و متنها فى نصّ شرعى حتّى تترتّب الثمرة على البحث عن لفظه.

فلا ـ ينبغى البحث عن لفظ الامتنان فى تنقيـح مفادها. فلا بـدّ فى تنقيـح مفادها من الرجوع إلى كلمات الفقهاء و الاصوليّين و ملاحظة مجموع تعابيرهم و تعاريفهم.

إذا عرفت ذلـك، نقول فى تنقيـح مفـاد هـذه القاعـدة: إنّ اللّه تعـالى لأجـل لطفه بالعبـاد، خلق لهم مـا فى الأرض جميعا و رزقهم من الطيّبات، كما قال تعالى: هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مٰا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً. «۱»

و قال: وَ لَقَدْ کَرَّمْنٰا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْنٰاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰاهُمْ مِنَ الطَّیِّبٰاتِ وَ فَضَّلْنٰاهُمْ عَلیٰ کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنٰا تَفْضِیلًا. «۲»

و من هنا يسّر عليهم الدين و سهّل عليهم الشريعة، و أعلنهم عدم مشروعية أىّ حكم موجب للعسر و الحرج و الضرر، كما قال تعالى: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و قال صلّى اللّه عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار فى

---

(۱) البقرة: ۲۹.

(۲) الإسراء: ۷۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۸

الإسلام» و من هنا سمّى الإسلام بالشريعة السمحة السهلة.

و على هذا الأساس جعل كثيرا من أحكام الشـريعة على أساس الامتنان على المكلّفين و الارفاق بهم، و لأجل لطفه بالعباد، كما سيأتى ذكر نماذج منها فى التطبيقات الفقهية. و من تلك الأحكام المجعولة على أساس الامتنان، التقية.

فليس المقصود من الامتنان فى هـذه القاعدة الامتنان فى تشـريع أصل دين الإسـلام و جعل أحكام الشـريعة بلحاظ ما فى تشـريعها من الهداية و الكمال و السـعادة، بل المقصود الامتنان المبنىّ عليه لسان جعل حكم خاصّ أو رفعه؛ لما فى وضـعها من المنافع المادّية و ما فى رفعها من السهولة و الراحة.

و إذا ثبت فى مورد أنّ الشـارع فى مقـام الامتنـان على المكلّف فى تشـريع حكم أو رفعه، يكون مقام الامتنان قرينـة عقلائيـة أو عقلية

توجب انعقاد ظهور الخطاب حسب ما اقتضاه مقام الامتنان. فقد توجب تضییق دائرهٔ الحکم، و اخری: توجب توسیعها و تعمیم نطاق الخطاب، کما ستعرف فی التطبیقات الفقهیهٔ.

و علی ضوء هذا البیان نستطیع أن نقول: إنّ مفاد هذه القاعدهٔ: قرینیهٔ مقام الامتنان و حجّیته علی تضییق نطاق الخطاب أو توسیعه، و علی تحدید الحکم المستفاد منه بالمآل.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۳۹

التنبیه علی نکات مهمّهٔ

اشارهٔ

۱- لا امتنان فی إضرار الغیر.

۲- اختلاف مقتضی الامتنان وضعا و رفعا باختلاف الموارد.

۳- مقتضی الامتنان صحّهٔ معاملهٔ کان فی بطلانها ضیق.

۴- اختصاص الرفع بما کان فی وضعها ضیق.

ثمّ إنّه ینبغی لتحریر مفاد هذه القاعدهٔ، التنبیه علی امور:

لا امتنان فی إضرار الغیر

إحداها: أنّه لا امتنان فی رفع الأثر و الحکم عن المکلّف فیما إذا انجرّ إلی إضرار الغیر؛ لأنّ الامتنان علی الامّهٔ، لا علی شخص خاصّ، کما أشار إلیه الشیخ الأعظم فی تنقیح مفاد حدیث الرفع بقوله:

«و اعلم أیضا أنّه لو حکمنا بعموم الرفع لجمیع الآثار، فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الامّهٔ، کما إذا استلزم إضرار المسلم؛ فإتلاف المال المحترم نسیانا أو خطأ لا یرتفع معه الضمان. و کذلک الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا یدخل فی عموم ما اضطرّوا إلیه؛ إذ لا امتنان فی رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغیر؛ فلیس الإضرار بالغیر نظیر سائر المحرّمات الإلهیّهٔ المسوّغهٔ لدفع الضرر» «۱».

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۲، ص ۳۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۰

اختلاف مقتضی الامتنان وضعا و رفعا باختلاف الموارد

ثانیتها: أنّه یختلف مقتضی مقام الامتنان بحسب اختلاف الموارد.

فتارهٔ: یقتضی رفع الحکم و تضییق نطاق الخطاب، کما فی أدلّهٔ نفی الحرج و الضرر، و فی فقرات حدیث الرفع و أدلّهٔ البراءهٔ الشرعیّهٔ، کما جاء فی کلمات الاصولیّین «۱».

و اخری: یقتضی وضع حکم، و ذلک نظیر الخطابات الدالّهٔ علی إثبات الأحکام الوضعیهٔ امتنانا مثل قوله: «کلّ شیء لک نظیف حتّی تعلم أنّه قذر». «۲» و کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه.

فإنّ هذه النصوص قد دلّت علی جعل الحلّیة و الطهارة فی ظرف الشکّ امتنانا علی العباد و تسهیلا علیهم؛ حیث إنّه لولاها لوقع المکلّف فی عسر و مشقّة من ناحیة وجوب الاجتناب عن مشکوک الحلّیة و النجاسة فی الشبهات البدویّة.

و من هذا القبیل اقتضاء الامتنان صحّة معاملة المضطرّ؛ امتنانا علیه و علی عیاله. و سیأتی بیان ذلک.

عموم النکرة فی سیاق النفی إذا وقعت فی مقام الامتنان، کما سبق آنفا.

و قد استدلّ بعمومها الشهید الثانی لتعمیم استحباب الزواج إلی التسرّی؛ حیث قال: «و قد نصّ الاصولیون علی أنّ النکرة المثبتة فی معرض الامتنان تفید العموم لهذه العلّة»؛ «۳» أی لأجل مقام الامتنان.

ثمّ استدلّ بذلک لتعمیم «رجل متزوّج» فی قوله علیه السّلام: «الرکعتان یصلّیهما

(۱) فوائد الاصول: ج ۱، ص ۱۶۴، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۷۴ و ج ۲، ص ۱۶۸- ۱۶۳.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۲، ص ۱۰۵۴ و ج ۱، ص ۲۵۶.

(۳) مسالک الافهام: ج ۷، ص ۱۴.

رجل متزوّج أفضل من رجل أعزب یقوم لیله و نهاره»؛ «۱» إلی المتسرّی بالجواری و الإماء فی ردّ من ادّعی اختصاص استحباب التزویج بغیر المتسرّی. و قد وجّه استفادة عموم النکرة فی سیاق الإثبات بکون الخطاب المتضمّن لها فی مقام الامتنان؛ إذ تفضیل المتزوّجین علی العزّاب فی الأجر و الثواب امتنان علی المتزوّجین؛ نظرا إلی کون الزواج سنّة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و لما فی تشریع الزواج و النکاح من الامتنان علی الامّة. و السرّ فی کون مثل قوله:

فَانْکِحُوا مٰا طٰابَ لَکُمْ مِنَ النِّسٰاءِ و قوله: وَ أَنْکِحُوا الْأَیٰامیٰ مِنْکُمْ وَ الصّٰالِحِینَ مِنْ عِبٰادِکُمْ وَ إِمٰائِکُمْ و نحو ذلک، أنّ فی الزواج و النکاح سکونا و قرارا للنفس و ثباتا و هدوءا للأعصاب، کما قال تعالی: لِتَسْکُنُوا إِلَیْهٰا فهو علی وزان قوله تعالی: وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً فکما أنّ اللیل سکن و هدوء للأعصاب فکذلک الزواج و النکاح. فاتّضح بذلک أنّ فی تشریع حکم الزواج امتنان علی الامّة؛ اذ بذلک سهّل علیهم و دفع عنهم عسر العزوبة و ضیقها عن العزّاب.

هذا، مع ما فی تفضیل المتزوّجین و وعدهم بالثواب و الأجر المضاعف، امتنان آخر علیهم، کما قال الشهید.

و نظیر الاستدلال المزبور یظهر من کلام صاحب الحدائق. «۲»

ثمّ لا یخفی أنّه إنّما یتحقّق الامتنان فی مورد لم یستقلّ العقل برفع التکلیف مع قطع النظر عن الامتنان؛ حیث لا یتصوّر الامتنان فیما هو مرفوع بحکم العقل، کالمجبور المقهور المسلوب الاختیار و الناسی حال نسیانه، و العاجز الّذی لا یتمکّن من الإتیان بالتکلیف، لا معنی لرفع التکلیف عنهم حال الإجبار و النسیان و العجز امتنانا، إلّا بلحاظ الإعادة أو القضاء فیما بعد ارتفاع هذه الحالات.

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۴ ب ۲ من أبواب مقدمات النکاح ح ۲ و الکافی: ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۶ و التهذیب: ج ۷، ص ۲۳۹، ح ۱۰۴۶.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱، ص ۱۷۴.

مقتضی الامتنان صحّة معاملة کان فی بطلانها ضیق

ثالثتها: کلّ مورد من موارد الرفع کان الحکم ببطلان المعاملة ضیقا علی المتعامل و خلاف الامتنان فی حقّه، یقتضی مقام الامتنان صحّة المعاملة.

و من هنا فرّق المحقّق العراقى بين معاملة المضطرّ و بين معاملة المكره.

و حكم بأنّه يقتضى الامتنان صحّة معاملة المضطرّ، دون معاملة المكره؛ نظرا إلى كون الحكم ببطلان المعاملة ضيقا على المضطرّ دون المكره، فيوجب فوت التكليف بسوء اختياره حينئذ.

فإنّه قال: «و أيضا نقول: إنّ سوق الامتنان فى فقرة الاضطرار يقتضى صحّة المعاملة الّتى أقدم عليها لاضطراره؛ لأنّ بطلانها يوجب ضيقا عليه؛ لموت عياله من الجوع. ففى معاملاته لا بأس بشمول الحديث، حتّى ما كان اضطراره بسوء اختياره. و لا يجب عليه الحفظ فى هذا المقام، لعدم انتهائه إلى فوت تكليف بسوء اختياره، و به يمتاز باب المعاملات عن باب التكاليف، كما أشرنا.

كما أنّه يمتاز أيضا عن باب الإكراه، من حيث عدم اقتضاء الامتنان صحّة المعاملة فى باب الإكراه دون الاضطرار، و إلّا فمن حيث الطيب الفعلى، و الكره الاقتضائى، كلاهما سيّان». «۱»

قوله: «و لا يجب عليه الحفظ» أى لا يجب عليه حفظ نفسه عن الوقوع فى الاضطرار فى المعاملات. و هذا بخلاف باب التكاليف؛ لأنّه إذا لم يحفظ نفسه عن الوقوع فى الاضطرار– الموجب لفوت الواجب العبادى– فوّت الفريضة عمدا.

و هذا بخلاف أبواب المعاملات فإنّ الاضطرار فيها و إن كان بسوء اختياره لا يرتفع أثرها و لا تبطل، بل صحّت المعاملة؛ لأنّ بطلانها– بحديث الرفع– ضيق عليه و خلاف الامتنان فى حقّه، بل مقام الامتنان فى الحديث يقتضى صحّة معاملته.

---

(۱) مقالات الاصول: ج ۲، ص ۱۶۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۴۳

و نظير ذلك جاء فى كلام و مثله عن السيّد اليزدى «۱» و السيّد الخوئى «۲».

و مثله ما جاء فى كلام السيّد الشهيد الصدر؛ حيث قال:

«نعم يختصّ الرفع بما إذا كان فى الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان، و من أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطرّ إليه لإبطاله؛ لأنّ إبطاله يعين إيقاع المضطرّ فى المحذور و هو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على بيع المكره عليه؛ فإنّ إبطاله يعنى تعجيز المكره عن التوصّل إلى غرضه بالإكراه». «۳»

اختصاص الرفع بما كان فى وضعه ضيق

رابعتها: مقتضى الامتنان فى رفع التكليف اختصاص الرفع بما كان وضعه ضيقا على المكلّف و خلاف المنّة. فما ليس وضعه خلاف الامتنان، لا مجال للتمسّك بحديث الرفع و لو كان فى رفعه امتنانا، كما أشار إلى ذلك المحقّق العراقى بقوله: «الظاهر من حديث الرفع– بملاحظة وروده فى مقام الامتنان على الامّة– هو الاختصاص برفع الآثار الّتى يكون وضعها خلاف المنّة. فما لا يكون كذلك كان خارجا عن مصبّ الرفع، و لا مجال للتمسّك بالحديث لرفعه، و إن فرض الامتنان فى رفعه». «۴»

و قد رتّب العلم المزبور عدم ارتفاع الحكم الواقعى بحديث الرفع لعدم ضيق فيه بوجوده الواقعى. و على هذا الاساس يجب الإعادة عند ارتفاع العذر.

و لا يخفى أنّه يبتنى تشريع كثير من المندوبات و المكروهات على الامتنان؛ لما فى تشريع هذه الأحكام من فوائد و منافع للجسم و صحّة البدن و دفع الأمراض و نحو ذلك.

---

(۱) حاشية المكاسب: ج ۱، ص ۱۲۰.

(۲) مصباح الفقاهة: ج ۱، ص ۴۱۰.

(۳) دروس فی علم الاصول فی أدلّهٔ البراءهٔ من السنهٔ، آخر، المرحلهٔ الاولی.

(۴) نهایهٔ الأفکار: ج ۲، ص ۲۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۴

هل هی أمارهٔ أو أصل؟

لا إشـکال فی عدم کون قاعدهٔ الامتنان من الأصول العملیهٔ؛ لعدم أخذ الشکّ و التحیّر فی موضوعها، و لا فی مقام العمل بالوظیفهٔ، بل فی مقام الاسـتظهار من الخطاب و إنّما هی أمارهٔ؛ نظرا إلی کون مقام الامتنان قرینـهٔ عقلائیهٔ و عقلیهٔ علی کشف مراد المتکلّم و تعیین ظاهر الخطاب؛ لما قلنا من جریان سیرهٔ العقلاء علی ذلک، و حکم العقل به.

مدرک القاعدهٔ

مدرک هذه القاعدهٔ بناء العقلاء و حکم العقل. أمّا بناء العقلاء؛ حیث اسـتقرّت سیرتهم فی المحاورات علی تعیین مراد المتکلّم حسب ما یقتضیه مقام الامتنان و الإرفاق، فیما إذا أحرزوا أنّه بصدد الإرفاق و الامتنان علی المخاطب فی کلامه. فکلّ ما یقتضیه مقام الامتنان یستظهرونه من کلام المتکلّم حینئـذ و یرتّبون علیه الأـثر فی محـاوراتهم، بل یقبّحونه حینئـذ إذا توقّع و أراد من المخاطب خلاف ما یقتضیه مقام الامتنان.

و أمّا العقل: فحیث إنّه یحکم بأنّ تکلیف العباد علی خلاف ما یقتضیه الامتنان قبیح علی الحکیم فی تشریعاته المبتیّهٔ علی الامتنان.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۵

و بعبارهٔ اخری: أنّ العقل، بعد ما أحرز أنّ المتکلّم الحکیم بصدد الامتنان فی أمره و تقنینه یری تکلیف مخاطبه بما هو خلاف مقتضی الامتنان قبیحا منه.

و یری صدور ذلک من الشارع الحکیم مستحیلا.

فهذین الوجهان أساس حجّیهٔ قاعدهٔ الامتنان.

و أمّا الآیات و النصوص الدالّهٔ علی تشریع الأحکام الامتنانیهٔ، لا ربط لها بالمقام؛ إذ غایهٔ مدلولها جعل الحکم علی أساس الامتنان. و لا دلالهٔ لها علی حجّیهٔ مقام الامتنان علی تحدید نطاق الخطاب و الحکم، کما لا ربط لتشریع أصل دین الإسلام فی قوله: بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمانِ «۱»، و قوله: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ؛ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولًا. «۲» فإنّ الامتنان فی ذلک من جهـهٔ الکمالات المعنویّهٔ و السـعادهٔ الأبدیهٔ الحاصـلهٔ بالالتزام بالشـریعهٔ و العمل بالأحکام الإلهیّهٔ، و لو بتحمّل الصـعوبات و المشـقّات الدنیویّهٔ، الضـرر المالی کما فی وجوب الجهاد و الحجّ و الخمس و الزکاهٔ و غیر ذلک من الأحکام الّتی اخذ فی موضوعاتها الضرر و الکلفهٔ و المشقّهٔ.

---

(۱) الحجرات: ۱۷.

(۲) آل عمران: ۱۶۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۶

حالها مع معارضهٔ سایر الأدلّهٔ

لا إشکال فی تقدّمها علی سایر الأمارات؛ نظرا إلی أنّها قرینهٔ حافّهٔ بکلام الشارع فی مواردها، و إلی دوران تعیین مراد الشارع و انعقاد ظهور الخطاب مدارها؛ لأنّ أیّهٔ أمارهٔ من الأمارات و الحجج إذا کان الخطاب المتکفّل لإثبات اعتبارها مبتنیا علی الامتنان، یدور تعیین

مدلولها و تحدید نطاقها مدار الامتنان.

فأدلّهٔ اعتبار الأمارات تابعهٔ فی کیفیهٔ دلالتها و نطاق مدلولها مدار الامتنان.

و لیس هذا التقدّم من قبیل الحکومهٔ. و ذلک لأنّ الحکومهٔ فی الاصطلاح إنّما هی بین دلیلین مستقلّین، و یکون التقدیم فی المقام من قبیل تقدیم القرینهٔ علی ذی القرینهٔ. کما أنّها واردهٔ علی الاصول بنحو من العنایهٔ؛ لأنّها بتحدید نطاق الأدلّهٔ اللفظیهٔ و تعیین ظهورها، ترفع الشکّ فی الحکم، فلا تصل النوبهٔ إلی الأصل مع وجود قرینهٔ الامتنان.

هذا، و لکن فی إطلاق الورود- المصطلح فی الأصول- علی المورد مسامحهٔ؛ لعدم کون قرینهٔ الامتنان بنفسه دلیلا لفظیّا حتّی یکون واردا أو حاکما. نعم لها نوع من التقدّم ینتج نتیجهٔ الورود بالمآل. و هو تقدّم القرینهٔ علی ذی القرینهٔ و تعیین ظهور الدلیل اللفظی. فیرتفع بذلک الشکّ فی الحکم بالمآل.

و هذا هو نتیجهٔ الورود.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۷

التطبیقات الفقهیّهٔ

اشارهٔ

۱- مسألتا التطهیر بالماء المضاف و المسح المزیل.

۲- مسألهٔ حرمهٔ التعدّی عن أربع زوجات.

۳- الدوران بین ضررین کان أحدهما أقلّ من الآخر.

۴- وصیّهٔ السفیه و إکراه المدیون علی بیع ماله.

۵- ثبوت الخیار للمغبون مع علمه بالحال حین العقد.

و قد تمسّک الفقهاء الفحول- من القدماء و المتأخّرین- بقاعدهٔ الامتنان فی الاستظهار من الأدلّهٔ الشرعیهٔ لإثبات الأحکام و نفیها بحسب مؤدّی الخطابات.

و موارد ذلک فی مختلف الفروع و الأبواب الفقهیّهٔ أکثر من أن تحصی، مع ما عرفت بعض هذه الموارد من کلام السیّد المرتضی و ابنی زهرهٔ و إدریس.

مسألتا التطهیر بالماء المضاف و المسح المزیل

فمن هذه الفروع مسألهٔ التطهیر- أی رفع الخبث- بالماء المضاف؛ حیث وقع فیه الخلاف، فذهب المشهور إلی عدم حصول التطهیر به و خالفهم السیّد المرتضی فأفتی بجواز إزالهٔ النجاسهٔ به. «۱»

---

(۱) راجع مختلف الشیعهٔ: ج ۱، ص ۵۷، و الناصریات: ص ۲۱۹، م ۲۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۴۸

و استدلّ العلّامهٔ للمشهور بقوله تعالی: وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ «۱» حیث قال:

«و الحقّ عندی ما ذهب إلیه الأکثر. لنا وجوه:

الأوّل: قوله تعالی: وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ، وجه الاستدلال به: إنّه تعالی خصّص التطهیر بالماء، فلا یقع بغیره. أمّا

المقدّمة الاولى فلأنّه تعالى ذكرها فى معرض الامتنان، فلو حصلت الطهارة بغيره، كان الامتنان بالأعمّ من أحد قسمى المطهّر أولى». «۲»

و منها: مسألة تطهير الجسم الصيقل بالمسح المزيل للعين، فوقع فيه الخلاف بين الأصحاب. و قال السيّد المرتضى بجواز تطهيره به و خالفه الشيخ الطوسى و لم يجوّز تطهيره بغير الماء.

و قوّى العلّامة قول الشيخ- بعد نقل قولهما فى المسألة-، و علّل لذلك بما سبق نظيره فى منع التطهير بالماء المضاف؛ حيث قال: «و الأقرب عندى ما قاله الشيخ؛ لقوله تعالى: وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ، فلو كان غيره مطهّرا؛ لكان التخصيص فى معرض الامتنان منافيا للغرض»؛ «۳» أى منافيا لغرض الامتنان.

و نظيره ما جاء فى كلام المحقّق الكركى «۴» فاستظهر من الآية المزبورة بقرينة مقام الامتنان و الاكتفاء بذكر الماء فى هذا المقام انحصار المطهّر فيه و نفى مطهّرية الماء المضاف.

و مثله كلام صاحب الحدائق فى المقام؛ حيث قال: «فإنّ الظاهر أنّ هذه الآيات كلّها واردة فى معرض التفضّل و إظهار الامتنان و بيان الإنعام، و حينئذ فلو كان هناك فرد آخر لذكره». «۵»

---

(۱) الأنفال: ۱۱.

(۲) مختلف الشيعة: ج ۱، ص ۵۸.

(۳) منتهى المطلب: ج ۳، ص ۲۸۶.

(۴) جامع المقاصد: ج ۱، ص ۱۲۳.

(۵) الحدائق الناضرة: ج ۱، ص ۱۷۳- ۱۷۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۴۹

و لا يرد عليهم النقض بالعلم بجعل بعض مطهّرات اخر فى الكتاب و السنّة و انكسار الحصر بذلك.

لإمكان الجواب: بأنّ هذه الآية تؤسّس قاعدة عدم مطهّرية غير الماء، و لا ينافى ذلك ثبوت المطهّريّة لغيره بالنصّ. فلا بدّ حينئذ من الاقتصار بالمتيقّن من مدلول النصّ فى مخالفة القاعدة، و لم يرد نصّ يدلّ على مطهّرية المضاف، و لا المسح المزيل لنجاسة الجسم الصيقل، حتّى يخرجنا من مقتضى القاعدة المستفادة من الآية المزبورة.

نعم يرد عليهم إشكال صاحب المدارك من جواز التخصيص بالذكر فى مقام الامتنان لأكثريّة الوجود و النفع قال قدّس سرّه: «بعد نقل الاستدلال المزبور: و فيه نظر؛ لجواز أن يخصّ أحد الشيئين الممتنّ بهما بالذكر إذا كان أبلغ و أكثر وجودا و أعمّ نفعا». «۱»

و لكن فى الحدائق «۲» - بعد الاستدلال بالآية المزبورة بقوله: «فإنّه تعالى ذكر الماء هنا فى معرض الامتنان على العباد. فلو حصلت الطهارة بغيره لكان الامتنان بالأعمّ أولى» - نقل إشكال صاحب المدارك من دون ذكر لاسمه، و سكت عنه.

و لكن إشكال صاحب المدارك وارد جدّا، و إن قوّى الاستدلال المزبور فى الرياض، من غير اعتناء بإشكال، بل به دفع بعض الإشكالات، بل استدلّ فى الجواهر بهذا الوجه للحكم بمطهّرية ما شكّ فى قابليته للمطهّرية من افراد الماء- بعد توجيه العدم باستصحاب النجاسة و عدم نظر آيات مطهّرية الماء إلى كيفيّة التطهير- بقوله: «اللّهمّ إلّا أن يستند فى ذلك للحكمة، سيّما فى مثل قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً من حيث وروده فى معرض الامتنان» «۳» و إن اشكل على هذا الاستدلال بما جاء فى كلام صاحب المدارك فى مورد آخر. «۴»

---

(۱) مدارك الأحكام: ج ۱، ص ۱۱۱.

(۲) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱، ص ۳۹۶.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱، ص ۱۳۴.

(۴) المصدر: ص ۳۱۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۵۰

مسألهٔ حرمهٔ التعدّی عن أربع زوجات

و منها: مسألهٔ حرمهٔ التعدّی عن أربع زوجات. فاستدلّ لها صاحب الجواهر بکون الآیهٔ المجوّزهٔ لزواج الأربع فی مقام الامتنان و التوسیع علی العباد فلو کان زواج الأکثر منها جائزهٔ لذکره. قال قدّس سرّه- بعد نقل الأقوال و البحث فی ذلک-: «و علی کلّ حال فالأصل فیه قوله تعالی: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ، بناء علی ما عرفته سابقا من أنّ الأمر فیها للإباحهٔ، و مقتضی إباحهٔ الأعداد المخصوصهٔ. ما عرفته سابقا من أنّ الأمر فیها للإباحهٔ، و مقتضی إباحهٔ الأعداد المخصوصهٔ تحریم ما زاد علیها، إذ لو کان مباحا لما خصّ الجواز بها، لمنافاته الامتنان و قصده التوسیع علی العباد، و لأنّ مفهوم إباحهٔ الأربع حصر ما دون الأربع أو ما زاد علیها و الأوّل باطل بتجویز الثلاث فیها صریحا، فتعیّن الثانی». «۱»

الدوران بین ضررین کان أحدهما أقلّ من الآخر

و منها: مسألهٔ دوران الأمر بین ضرر شخصین کان الضرر الوارد علی أحدهما أقلّ من الآخر.
فاستدلّ الشیخ الأعظم بقاعدهٔ الامتنان لترجیح أقلّ ضررا و تقدیمه علی الآخر الّذی هو أکثر ضررا؛ حیث قال: «لو دار الأمر بین حکمین ضرریین بحیث یکون الحکم بعدم أحدهما مستلزما للحکم بثبوت الآخر ... إن کان بالنسبهٔ إلی شخصین، فیمکن أن یقال بترجیح الأقلّ ضررا؛ إذ مقتضی نفی الضرر علی العباد فی مقام الامتنان عدم الرضا بحکم یکون ضرره أکثر من ضرر الحکم الآخر». «۲»

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۳۰، ص ۳.

(۲) رسائل الفقهیهٔ: ص ۱۲۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۵۱

و قد علّل السیّد الخوئی لذلک بقوله: «و من المعلوم أنّ دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغیره علی خلاف الامتنان». «۱»

وصیهٔ السفیه و إکراه المدیون علی بیع ماله

و منها: مسألهٔ صحّهٔ وصیّهٔ السفیه؛ حیث قد یستدلّ لعدم صحّتها بأدلّهٔ حجره. و لکن ردّه السیّد الحکیم بأنّ أدلّهٔ حجر السفیه لمّا کانت فی مقام الامتنان علیه لا تقتضی حرمانه عن الانتفاع بماله بالوصیّهٔ؛ نظرا إلی أنّه ینتفع بالوصیّهٔ فی ماله.
قال قدّس سرّه: «و قصور أدلّهٔ الحجر عن شمول المقام لظهورها فی الامتنان علیه، فلا تقضی حرمانه عن الانتفاع بماله». «۲»
و منها: مسألهٔ إکراه المدیون علی بیع داره لقضاء دینه. فقد استدلّ لبطلان بیعه حینئذ بإطلاق حدیث الرفع، و لکن ردّه السیّد الحکیم بأنّ حدیث الرفع لمّا ورد فی مقام الامتنان علی الامّهٔ، لا یشمل المقام؛ نظرا إلی کون إبطال البیع فی مفروض الکلام خلاف الامتنان بالنسبهٔ إلی الدائن.

قال قدّس سرّه: «و أمّا حدیث الرفع فإطلاقه اللفظی و إن کان شاملا للمقام إلّا أنّه لمّا کان امتنانیا امتنع شموله له؛ إذ یکون تطبیقه خلاف الامتنان؛ لأنّ إبطال البیع فی الفرض تعسیر لا تیسیر و تضییق لا توسعة، و مثله یقال أیضا فیما لو کان الإکراه بحقّ فإن إجراءه خلاف الامتنان فی حقّ صاحب الحقّ. فلو اکره علی بیع داره لوفاء دینه کان بیعه صحیحا؛ لأنّ إبطاله ضرر علی الدائن فلا یشمله الحدیث الشریف». «۳»

---

(۱) مصباح الفقاهة: ج ۱، ص ۴۴۴.

(۲) مستمسک العروة: ج ۱۴، ص ۵۸۵.

(۳) نهج الفقاهة: ص ۱۹۱.

ثبوت الخیار للمغبون مع علمه بالحال حین العقد

و منها: مسألة ثبوت الخیار للمغبون مع علمه بالحال حین العقد. فقد استدلّ لذلک بحدیث نفی الضرر، و نوقش فیه بأنّه فی مقام الامتنان، و لا امتنان فی حقّ العالم بالحال، فدلیل خیار المغبون منصرف عمّا إذا کان عالما بالحال حین إقدامه علی العقد.

و لکن أجاب عنهم السیّد الإمام الراحل أوّلا: بأنّ الامتنان من قبیل الحکمة، لا العلّة لکی یدور الحکم مداره بحیث یقام إطلاق الخطاب. و ثانیا: نمنع کون جعل الخیار للعامل بالغبن خلاف الامتنان بل موافق للامتنان علیه بلحاظ حصول البداء للمغبون. قال قدّس سرّه: «و أمّا دلیل نفی الضرر فقد یقال بعدم شموله له؛ لأنه وارد فی مقام الامتنان و لا امتنان مع علم و إقدام و قالوا نظیر ذلک فی الدلیل الحرج و فی سایر ما ورد فیه فی مقام و الظاهر عدم صحّة هذه المزعمة فی شیء من الموارد فإنّ کون الورود فی مقام الامتنان لا یوجب تقیید الدلیل لاحتمال کونه نکتة لجعل لا علّة للحکم و دعوی الانصراف عمّا لا یکون فیه الامتنان کما تری و عهدتها علی مدّعیها فإطلاق الدلیل محکّم.

مع أنّ جعل الخیار حتّی للعامّ بالغبن لا یکون مخالفا للامتنان، بل یؤکّده باعتبار احتمال حصول البداء للمغبون، لوضوح الفرق بین أمثال الصوم و الأغسال الضرریّة و الحرجیّة و بین البیع الضرری، لإمکان أن یقال فیها: إنّ المکلّف إذا تکلّف و أتی بها بعد ضرریتها و حرجیتها فالأمر بإتیانها ثانیا أو بقضاء ما یشترط فیها الطهارة خلاف الامتنان. و أمّا الخیار فی البیع الضرری و لو مع إیقاعه عن علم به فلا یکون مخالفا للمنّة، بل هی المرتبة الأعلی منها». «۱»

و لکن یرد علیه أنّ الامتنان و إن کانت من قبیل الحکمة إلّا أنّه قرینة عقلیة أو

---

(۱) کتاب البیع للسیّد الإمام: ج ۴، ص ۲۸۳.

عقلائیة إذا اکتنفت بالکلام توجب له ظهورا عرفیا فی مقتضاه. و الحکمة إنّما لا یدور الحکم مدارها إذا لم تکن من القرائن العقلائیة أو العقلیة الحافّة بالکلام.

و أمّا قوله بتحقّق الامتنان فی حقّ المبغون العالم بالحال حین الإقدام بالعقد ففی غایة المتانة جدّا.

إلی غیر ذلک من الفروع الکثیرة فی مختلف أبواب الفقه و قد تمسّک الفقهاء لفتاویهم فیها بهذه القاعدة، و هی أکثر من أن تحصی فی هذا المجال.

قاعدة التقیة

اشارة

منصة القاعدة و أهمّیتها و حکم تشریعها و سابقتها

مفاد القاعدة و ماهیتها

مدرک القاعدة و حکم معارضتها

التقیة عند أهل العامّة

أقسام التقیة

شرائط التقیة و مستثنیاتها

أحکام التقیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۵۷

منصّة القاعدة و حکم تشریعها و سابقتها

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۵۹

منصة القاعدة

۱- تبدو منصّة قاعدة التقیة فی علمی الکلام و الفقه.

۲- الأنسب عقد البحث عنها فی الفقه.

۳- لا تختصّ مشروعیتها بشریعة الإسلام.

تبدو منصّة قاعدة التقیة فی علمی الکلام و الفقه؛ حیث تری الأصحاب بحثوا عنها فی ضمن المسائل الاعتقادیة کما تعرّض لها المحدث الأقدم الشیخ الصدوق فی اعتقاداته. «۱» و تری الشیخ المفید جعلها موردا للبحث و الدراسة فی رسالته الاعتقادیة. «۲» و إن کان الأنسب عقد البحث عنها فی الفقه؛ لأنّ عمدة البحث فیها راجعة إلی أحکامها الخمسة، و لا سیّما وجوبها و حرمتها و إجزائها بعد ارتفاع موضوعها فی مختلف أبواب العبادات و المعاملات.

و ممّا یکشف عن منصّتها الخطیرة عدم اختصاصها بالإسلام و کونها مشروعة فی الأدیان و الامم السالفة، کما یفهم ذلک من بعض الآیات القرآنیة فی قضیّة مؤمن آل فرعون بأنّه کان یکتم إیمانه علی وجه التقیة من فرعون و ملائه. و سیأتی ذکر هذه الآیات فی بیان مدارک هذه القاعدة.

---

(۱) الاعتقادات: ص ۱۰۷.

(۲) تصحیح الاعتقاد: ص ۱۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۶۰

أهمیة القاعدة

اشارة

۱- أهمّیتها فی لسان النصوص القرآنیة و الروائیة.
۲- هی من القواعد العامّة و علیها تترتّب فروع کثیرة.
۳- بها تتعیّن جهة صدور الروایة.
۴- دفع الاتّهام بالمداهنة و المصانعة مع الطواغیت.
۵- بها ترتفع الشبهات العقائدیة.

أهمّیة البحث عن هذه القاعدة و خطورته تبدو من جهات.

إحداها: ما وردت من الآیات القرآنیة و النصوص الروائیة المتظافرة فی أهمّیتها و التأکید علی رعایتها، و الوعد بالثواب العظیم علی فعلها، و الوعید بالعذاب الألیم علی ترکها، و المدح الکثیر لمن جعلها شعارا و منهجا لنفسه.
و سیأتی ذکر بعض هذه النصوص فی بیان مدرک القاعدة. فإنّ کثیرا منها مشتمل علی لفظ التقیة. مضافا إلی ما ورد من الآیات القرآنیة حول هذه القاعدة، کما ستعرف فی بیان مدرک القاعدة.

هی من القواعد العامّة و علیها تترتّب فروع کثیرة

ثانیتها: أنّه لا تختصّ هذه القاعدة بالعبادات، کما قد یتوهّم؛ بل تجری فی المعاملات أیضا و لا خلاف فی جریانها فی المعاملات ما دام ملاکها باقیا و إنّما الخلاف فی جریانها فی المعاملات بعد ارتفاع موجب التقیة.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۶۱
و مقتضی التحقیق جریان قاعدة التقیة و إجزائها فی المعاملات بعد ارتفاع موجبها أیضا، کما هو المشهور.
و علیه فما قد یتوهّم من اختصاص هذه القاعدة بالعبادات؛ نظرا إلی کثرة ما ورد من النصوص الدالّة علیها فی أبواب العبادات، غیر وجیه؛ حیث تشمل عمومات التقیة و إطلاقاتها للمعاملات أیضا، بلا قصور و لا إجمال.
لا- إشکال فی جریان التقیة فی المعاملات و ترتّب آثارها- من الصحّة و جواز التصرّف لمن انتقل إلیه المال بإنشاء المعاملة وفقا لمذهب العامّة عن تقیة، و إن خالف بعض ما یعتبر عند الخاصّة من الشرائط و القیود-، لکنّه ما دامت شرائط التقیّة باقیة.
و أمّا إذا ارتفعت شرائط التقیة وقع الکلام فی بقاء آثار التقیة، من صحّة المعاملة الواقعة عن تقیة و دوام الملکیة و الزوجیة و جواز التصرّف فی المنتقل إلیه، فخالف ذلک جماعة من الفقهاء فقالوا بعدم بقاء آثارها بعد ارتفاع موجبات التقیة و شرائطها؛ نظرا إلی انتفاء المسبّب بعد ارتفاع السبب. کما سیأتی بیان ذلک من المحقّق الخوئی و غیره.
و لکن اختار جماعة آخرون استمرار آثارها و حکموا ببقاء الصحّة و الملکیة و الزوجیة، حتّی بعد ارتفاع شرائط التقیّة إذا کانت المعاملة انشئت حال حصولها، کما سیأتی بیان وجهه من السیّد الإمام الراحل قدّس سرّه. و هذه النظریة هی رأی مشهور الفقهاء، بل فی الحدائق نفی الخلاف عن إجزاء التقیة فی المعاملات بعد ارتفاعها. و سیأتی نصّ کلامه.

و تترتّب على هـذه القاعـدة فروع كثيرة فى مختلف أبواب الفقه، و لاـ سيّما العباديـات. و هـذه الفروع رغم كثرتهـا، مغفول عنهـا بين المؤمنين و المتديّنين، و هى أكثر من أن تحصى، و منبثّة فى جميع أبواب العبادات و المعاملات

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۶۲

و الجزائيات، من القضاء و الحدود و القصاص و الديات. و ستعرف بعض هذه الفروع فى خلال البحث عن هذه القاعدة.

ثالثتها: دخلها فى حجّية الخبر من جهة الصدور؛ نظرا إلى إناطة حجّية الرواية بصدورها عن المعصوم عليه السّلام على غير وجه التقية.

دفع اتّهام المداهنة و المصانعة

ثالثتها: ما يرتفع من المشاكل و النوائب بالبحث و دراسـة هـذه القاعدة؛ و ذلك لأنّ جهل المؤمنين بموارد هذه القاعدة و شـرائطها قد أوجب سوء ظنّهم بالعلماء و اتّهامهم بالمداهنة و المصانعة مع الطواغيت و الظالمين. و هذه عويصة و مشـكلة ابتلى بها كثير من علمائنا فى حكومـة الطواغيت و لا يزالون مبتلين بهـذه النائبـة فى طى القرون المتمادية، بل لم يكن أئمّتنا المعصومون عليهم السّـلام مسـتثنين منها.

بل كانوا قد يتّهمون بالمداهنة و ترك الوظيفة من جانب خواصّ أصحابهم، كما يشهد لذلك معتبرة سدير الصيرفى قال: «دخلت على أبى عبد اللّه عليه السّـلام و قلت له: و اللّه ما يسـعك القعود. فقال: و لم يا سدير؟ قلت لكثرة مواليك و شيعتك و أنصارك. و اللّه لو كـان لأـمير المؤمنين عليه السّـلام مـا لـك من الشـيعة و الأنصار و الموالى ما طمع فيه تيم و لا عـدى. فقال: يا سـدير! و كم عسـى أن يكونوا. قلت: مائة ألف. قال عليه السّلام: مأئة ألف؟ قلت: نعم و مأتى ألف. قال عليه السّلام: مأتى ألف؟

قلت: نعم و نصف الدنيا. قال: فسـكت عنّى ثمّ ... نظر إلى غلام يرعى جداء. فقال عليه السّـلام: و اللّه يا سدير! لو كان لى شـيعة بعدد هذه الجداء ما وسعنى القعود و نزلنا و صلّينا، فلمّا فرغنا من الصلاة.

عطفت على الجداء فعدّدتها، فاذا هى سبعة عشر». «۱»

و فى ضوء دراسة هذه القاعدة و بيان مفادها و شـرائطها و تنقيح مجاريها ترتفع النقاط المظلمة الموهمة منها و ينقلع بذلك جذر سوء الظنّ و الاتّهام.

---

(۱) اصول الكافى: ج ۲، ص ۲۴۲، ح ۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۶۳

بها ترتفع الشبهات العقائدية

رابعتها: ما يرتفع من الشبهات فى العقائد الدينية ببركة دراسة هذه القاعدة. و ذلك لأنّ العمومات القرآنية و الروائية و إطلاقاتها تنادى بأعلى صوتها للاجتناب عن الطواغيت و عـدم الركون إلى الظلمـة و المنع عن المداهنـة و المصانعة معهم و عدم الخضوع و الذلّ أمام السلاطين و المستكبرين.

فقد يخطر بالبال منافاة قاعدة التقية لهذه العمومات و من هنا كان المؤمنون، و لا سيّما الشباب منهم يتّهمون العلماء الربّانيين و الصلحاء بالركون إلى الظلمة و المداهنة معهم و الخضوع و الذلّ أمام السلاطين الجبابرة حينما كانوا يرون التقية منهم. و بدراسة هذه القاعدة و البحث عنها ترتفع هذه الشبهات و تجفّ جذور هذه الاتّهامات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۶۴

حکم تشریعها

اشارهٔ

۱- حقن الدماء و نفوس الأوصیاء و المؤمنین.

۲- صیانهٔ الشریعهٔ و المذهب.

۳- حفظ وحدهٔ المسلمین و السدّ عن إیجاد الشقاق و الفتنهٔ بینهم.

۴- تجفّ بها جذور الفتن.

إنّ تشریع قاعدهٔ التقیهٔ تبتنی علی حکم، و هی:

حقن الدماء و حفظ النفوس

ما یحتویه تشریع هـذه القاعـدهٔ و العمل بها من المصالـح المهمّهٔ من حقن دماء الأوصیاء و الأولیاء و المؤمنین و عدم إراقتها و ذهابها هـدرا، کمـا علّـل بـذلک فی نصوص المقـام مثل مرسل رفاعـهٔ عن رجل عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام قال: «دخلت علی أبی العباس بالحیرهٔ. فقال: یا أبا عبـد اللّه! ما تقول فی الصـیام الیوم. فقلت: ذاک إلی الإمام، إن صـمت صـمنا. و إن أفطرت أفطرنا. و قال: یا غلام علیّ بالمائدهٔ، فأکلت معه و أنا أعلم و اللّه أنّه من شـهر رمضان، فکان إفطاری یوما و قضاؤه أیسـر علیّ من أن یضرب عنقی و لا یعبد اللّه». «۱»

و نظیره مرسل داود بن الحصـین عن أبی عبد اللّه أنه قال: «إنّی دخلت علیه و قد شکّ الناس فی الصوم، و هو و اللّه من شـهر رمضان. فسلّمت علیه. فقال: یا أبا عبد اللّه! أصمت

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۷ ب ۵۷ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۶۵

الیوم؟ فقلت: لا، و المائـدهٔ بین یـدیه. قال: فادن فکل. قال علیه السّـلام: فدنوت فأکلت. قال علیه السّـلام و قلت: الصوم معک و الفطر معـک. فقـال الرجل لأبی عبـد اللّه علیه السّـلام: تفطر یوما من شـهر رمضان؟ فقال علیه السّـلام: أی و اللّه أفطر یوما من شـهر رمضان أحبّ إلیّ من أن یضرب عنقی». «۱»

صیانهٔ المذهب و الشریعهٔ

من أهمّ ما یشکّل وجه اهتمام أهل البیت علیهم السّلام بالتقیهٔ و تأکیدهم بمراعاتها، حفظ الشریعهٔ و صیانهٔ معطیات رسالهٔ النبیّ الأکرم صلّی اللّه علیه و آله و السـدّ عن إیجاد الشـقاق و الفرقـهٔ بین المسـلمین و وقوع الفتنـهٔ المحرقهٔ لجذور مذهب الإمامیّهٔ الاثنی عشـریهٔ و حقن دماء المؤمنین من الإراقهٔ و الذهاب هدرا.

و قد اهتمّ الكتاب المجيد بهذا المهمّ فى كثير من آياته.

كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كانُوا شِيَعاً، لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ. «۲»

و قال: قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَ يُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ «... ۳»

و قال: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا. «۴»

و قال: إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ. «۵»

و قال: وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ. «۶» و قد جاء ذكر هذا المهمّ فى نصوص أهل البيت عليهم السّلام بأبلغ البيان و علّل به الأمر بالتقية و تشريعها.

كما يشهد لذلك قول الصادق عليه السّلام: «اتّقوا اللّه و صونوا دينكم بالورع و قوّوه بالتقية». «۷»

و لا يبعد أن يكون الدين فى قوله «دينكم» بمعنى الإيمان و التديّن، و فى مرجع الضمير فى قوله: «قوّوه» بمعنى أصل المذهب و الشريعة. و ذلك بشهادة

---

(۱) المصدر: ح ۴.

(۲) الأنعام: ۱۵۹.

(۳) الأنعام: ۶۵.

(۴) آل عمران: ۱۰۳.

(۵) آل عمران: ۹۱.

(۶) الأنفال: ۴۶.

(۷) أمالى المفيد: ص ۵۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۶۶

قرينة السياق؛ لأنّ الّذى يحفظ بالورع و التقوى هو المعنى الأوّل، و الّذى يحفظ بالتقية هو المعنى الثانى.

و قوله عليه السّلام: «اتّقوا اللّه على دينكم فاحجبوه بالتقية، فإنّه لا إيمان لمن لا تقيّة له، إنّما أنتم فى الناس كالنحل فى الطير، لو أنّ الطير تعلم ما فى أجواف النحل ما بقى منها شىء إلّا أكلته». «۱»

و وصيّته عليه السّلام لأبى جعفر محمّد بن النعمان الأحول: «يا ابن النعمان إذا كانت دولة الظلم فامش و استقبل من تتّقيه بالتحيّة، فإنّ المتعرّض للدولة قاتل نفسه و موبقها». «۲»

هذا الكلام منه عليه السّلام محمول على زمانه أو الغالب؛ نظرا إلى علمه عليه السّلام بعدم تمكّن المتعرّض للدول الجائرة من أهل زمانه على الإطاحة بالطواغيت، أو لأنّ الغالب كذلك فى مطلق الأعصار و الأزمنة.

و قوله عليه السّلام: «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم. فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية». «۳»

و لا إشكال فى أنّ هذا الحصر إضافىّ؛ ضرورة تعليل الأمر بالتقية فى نصوص المقام بامور اخرى أيضا غير حقن الدم، كما سبق و يأتى، من حفظ الدين و جلب مودّتهم و سيّدهم عن تعبير الأئمّة و أهل البيت عليهم السّلام.

و ما ورد فى تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام قال: «و قال الحسن بن علىّ عليه السّلام: إنّ التقية يصلح اللّه بها أمّة لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمّة». «۴»

التقية تمنع من تعبير الأئمّة: و زعماء المذهب

و من علل الاهتمام بالتقية فى نصوص أهل البيت عليهم السّلام قيام بعض عوام الشيعة أمام الحكومات الجائرة الاموية و العباسية، بلا عدّة و لا عدّة و لا برهان بليغ قاطع. فيلقون بأنفسهم إلى التهلكة من غير نيل إلى مقاصدهم، بل ربّما انجرّ ذلك إلى إراقة

(۱) اصول الكافى: ج ۲، ص ۲۱۸.

(۲) بحار الأنوار: ج ۷۸، ص ۲۸۸.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۳۱ من ابواب الأمر و النهى ح ۱.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۸ من الأمر بالمعروف، ح ۴.

دماء كثير من الشيعة من غير تقوية للمذهب، بل ربّما يوجب وهنه.

و من هنا كان الأئمّة عليهم السّلام يؤكّدون على التقية.

و منها: اجتناب الشيعة عن المعاشرة مع أبناء العامّة و ترك رعاية كثير من حقوق الاخوان المسلمين- الّتى ندب إليها الشارع لعموم المسلمين- فى حقّهم فكانوا يعابون على ذلك من جانبهم و كان فى ذلك شينا على أئمّة أهل البيت.

فمن هنا كان الأئمّة عليهم السّلام يأمرون أصحابهم بمعاشرتهم و رعاية حقوق الأخ المسلم فى حقّهم.

كما يشهد لذلك ما رواه فى الكافى عن هشام الكندى، قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «إيّاكم أن تعملوا عملا نعيّر به. فإن ولد السوء يعيّر والده بعمله. كونوا لمن انقطعتم إليه زينا و لا- تكونوا عليه شينا. صلوا فى عشائرهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و لا يسبقونكم إلى شىء من الخير، فأنتم أولى به منهم. و اللّه ما عبد اللّه بشىء أحبّ إليه من الخبأ. قلت و ما الخبأ؟ قال: التقية». «۱» الخبأ: بسكون الباء، جاء فى اللغة بمعنى الإخفاء، كما ورد فى النصّ «المرء مخبوء تحت لسانه». و هذا المعنى يناسب التقية.

و ما رواه فى الكافى أيضا عن مدرك بن الهزهاز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«رحم اللّه عبدا اجترّ مودّة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون». «۲»

تجفّ بها جذور الفتن

و من أهمّ حكم تشريعها: السدّ عن انعقاد نطفة الفتن و الشقاق بين المسلمين و لا سيّما بين العامّة و الخاصّة، و لو لا التقية، كانت تحدث فتن كادت أن تهدم أساس المذهب، بل أصل الدين.

و يمكن استفادة ذلك من سيرة أهل البيت عليهم السّلام؛ حيث إنّ أئمّتنا المعصومين عليهم السّلام و أصحابهم إنّما استعانوا بالعمل بهذه القاعدة و اتّخاذها شعارا

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۶ من الأمر بالمعروف، ح ۲.

(۲) المصدر: ح ۴.

و منهجا؛ لما فى ذلك من حفظ الإسلام و صيانة مذهب الإماميّة الاثنى عشرية، كما أنّ هذه الفوائد العظيمة و المصالح الخطيرة فى فلسفة تشريع هذه القاعدة.

سابقة البحث عن هذه القاعدة

۱- أوّل من بحث عن قاعدة التقية.

۲- نصّ كلام الشيخ المفيد.

و قد اتّضح لك ممّا بيّناه سابقة هذه القاعدة و أنّ لها جذور اعتقادية فى الكتاب المجيد و الروايات الصادرة عن زمن الأئمّة المعصومين عليهم السّلام. و تبيّن أيضا أنّهم أوّل من ذاق مرارة طعم الاتّهامات المتوهّمة الشائعة حول التقية.

و من هنا صدر عنهم عليهم السّلام روايات متواترة فى الترغيب و الحثّ على التقية و بيان شرائطها و خصوصياتها و مصالح تشريعها. بل لها جذور تاريخية قبل الإسلام فى الامم السالفة، كما عرفت آنفا إجمال ذلك و ستعرف تفصيله فى مدرك هذه القاعدة.

و أمّا الفقهاء فأوّل من بسط المقال فى تنقيح هذه القاعدة و كشف عن حقيقتها و شرائطها هو الفقيه الأقدم الأجلّ الشيخ المفيد. و إنّ المحدّث الجليل الشيخ الصدوق و إن تعرّض لهذه القاعدة فى اعتقاداته «۱» إلّا أنّه أجمل الكلام فيه، كما قال الشيخ المفيد. و ينبغى هاهنا نقل نصّ كلام المفيد فى طليعة البحث عن هذه القاعدة.

قال قدّس سرّه: «التقية: كتمان الحقّ و ستر الاعتقاد فيه و مكاتمة المخالفين و ترك مظاهرتهم بما يعقب ضررا فى الدين أو الدنيا. و فرض ذلك إذا علم بالضرورة أو قوى فى الظنّ. فمتى لم يعلم ضررا بإظهار الحقّ و لا قوى فى الظنّ ذلك، لم يجب فرض التقية.

---

(۱) اعتقادات الصدوق: ص ۱۰۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۶۹

و قد أمر الصادقون عليهم السّلام جماعة من أشياعهم بالكفّ و الإمساك عن إظهار الحقّ، و المباطنة و الستر له عن أعداء الدين، و المظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم فى خلافهم. و كان ذلك هو الأصلح لهم، و أمروا طائفة اخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم و مظاهرتهم و دعائهم إلى الحقّ، لعلمهم بأنّه لا ضرر عليهم فى ذلك. فالتقية تجب بحسب ما ذكرناه، و يسقط فرضها فى مواضع أخرى، على ما قدّمناه. و أبو جعفر «۱» أجمل القول فى هذا و لم يفصّله- على ما بيّناه-،

---

(۱) و هو الشيخ الصدوق قدّس سرّه فانه قال فى اعتقاداته: «قال الشيخ (و المقصود من الشيخ، هو الشيخ الصدوق مصنّف هذا الكتاب): اعتقادنا فى التقية أنّها واجبة، من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة.

و قيل للصادق عليه السّلام: يا ابن رسول اللّه، انّا نرى فى المسجد رجلا يعلن بسبب أعدائكم و يسمّيهم، فقال: ماله- لعنة اللّه- يعرض بنا.

و قال اللّه تعالى: وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ. (الأنعام: ۱۰۸).

قال الصادق عليه السّلام: فى تفسير هذه الآية: لا تسبّوهم فإنّهم يسبّون عليكم.

و قال عليه السّلام: من سبّ ولى اللّه فقد سبّ اللّه.

و قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلى: من سبّك- يا علىّ- فقد سبّنى، و من سبّنى فقد سبّ اللّه تعالى. (راجع عيون أخبار الرضا: ج ۲، ص ۶۷، ح ۳۰۸).

و التقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السّلام، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين اللّه و دين الإمامية و خالف اللّه و رسوله و الأئمّة.

و سئل الصادق عن قول اللّه عز و جل: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ قال: أعملكم بالتقیة. (رواه مسندا الطوسی فی أمالیه: ج ۲، ص ۲۷۴ و الحجرات: ۱۳).

و قد أطلق اللّه تبارک و تعالی إظهار موالاة الکافرین فی حال التقیة.

و قال تعالی: لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً (آل عمران: ۲۸).

و قال: لا يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلى إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ. (الممتحنة: ۸- ۹).

و قال الصادق علیه السّلام: إنّی لأسمع الرجل فی المسجد و هو یشتمنی فأستر منه بالساریة کی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۷۰

و قضی بما أطلقه فیه- من غیر تقیّة- علی نفسه؛ لتضییع الغرض فی التقیة.

و حکم بترک الواجب فی معناها؛ إذ قد کشف نفسه فیما اعتقده من الحقّ بمجالسه المشهورة و مقاماته الّتی کانت معروفة، و تصنیفاته الّتی سارت فی الآفاق، و لم یشعر بمناقضته بین أقواله و أفعاله، و لو وضع القول فی التقیة موضعه، و قیّد من لفظه فیه ما أطلقه، لسلم من المناقضة، و تبیّن للمسترشدین حقیقة الأمر فیها، و لم یرتج علیهم بابها و یشکل بما ورد فیها معناها، لکنّه علی مذهب أصحاب الحدیث فی العمل علی ظواهر الألفاظ، و العدول عن طریق الاعتبار.

و هذا رأی یضرّ صاحبه فی دینه، و یمنعه المقام علیه عن الاستبصار. «۱»

لا یرانی. (رواه مسندا البرقی فی المحاسن: ص ۲۶۰).

و قال صلّی اللّه علیه و آله: خالطوا الناس بالبرّانیة، و خالفوهم بالجوّانیة، ما دامت الإمرة صبیانیّة. (الکافی: ج ۲، ص ۱۷۵، باب التقیة، ح ۲۰).

و قال علیه السّلام: الریاء مع المؤمن شرک، و مع المنافق فی داره عبادة. (الهدایة: ص ۱۰).

قال علیّ علیه السّلام: من صلّی معهم فی الصف الأوّل، فکأنّما صلّی مع رسول اللّه فی الصفّ الأوّل. (الفقیه: ج ۱، ص ۲۵۰، باب الجماعة و فضلها ح ۱۱۲۶).

و قال علیه السّلام: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و صلّوا فی مساجدهم. (الکافی: ج ۲، ص ۱۷۴، ح ۱).

و قال علیه السّلام: کونوا لنا زینا، و لا تکونوا علینا شینا. (أمالی الطوسی: ج ۲، ص ۵۵).

و قال علیه السّلام: رحم اللّه عبدا حبّبنا إلی الناس، و لم یبغّضنا إلیهم. (فضائل الشیعة: ص ۱۰۲، ح ۳۹)

و ذکر القصاصون عند الصادق، فقال علیه السّلام: لعنهم اللّه یشنّعون علینا.

و سئل علیه السّلام عن القصّاص، أ یحل الاستماع لهم؟ فقال: لا.

و قال علیه السلام: من أصغی إلی ناطق فقد عبده فإن کان الناطق عن اللّه فقد عبد اللّه و إن کان الناطق عن إبلیس فقد عبد إبلیس. (عیون أخبار الرضا: ج ۱، ص ۳۰۴، ح ۶۳).

و سئل الصادق عن قول اللّه عز و جل: الشعراء یتّبعهم الغاوون قال: هم القصّاص.

و قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله: من أتی ذا بدعة فوقّره فقد سعی فی هدم الإسلام. (الفقیه: ج ۳، ص ۳۷۵) و اعتقادنا فیمن خالفنا فی شیء من امور الدین کاعتقادنا فیمن خالفنا فی جمیع امور الدین.

اعتقادات الصدوق/ المطبوع فى ضمن مصنفات الشيخ المفيد: ج ۵، ص ۱۰۷- ۱۱۰.

(۱) تصحيح اعتقادات الإمامية/ للشيخ المفيد: ص ۱۳۷- ۱۳۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۷۱

قوله: قضى بما اطلقه: أى حكم الصدوق على نفيه لأجل إطلاق كلامه فى بيان حكم التقية من دون تفكيك مواردها و بيان وجه التقية فى كلّ مورد.

أو نشر مطالبه و مقالاته فى التقية بين أهل العامّة مع أنّ الائمّة عليهم السّلام بيّنوا ذلك لبعض الرواة من شيعتهم من الموثّقين فى ديانتهم و أمانتهم و رعايتهم لحدود التقية فى بيان أحكامها. و فى عدم رعايته للتقية فى بيان ذلك نقض للغرض من تشريعها.

و قوله: و لم يرتج عليهم بابها؛ أى لم يوجب اضطرابا فى معنى التقية و بيان حكمها للمسترشدين، و لكنّ الإنصاف أنّ إشكال الشيخ المفيد غير وارد على الشيخ الصدوق. و ذلك أوّلا: لأنّه لم يورد فى كلامه شيئا غير نصوص الكتاب و السنّة.

و ثانيا: أنّه فى مقام تنصيف عقائد الشيعة الإماميّة، فعليه أن يكتب فى كتابه ما يطابق قول اللّه و رسوله.

و أمّا تفصيل جزئيات موارد التقية و بيان حكم كلّ قسم منها، فلم يكن بصدد بيانه، و ذلك لأنه بصدد وضع رسالة اعتقادية لا فقهية، و قد بيّن أحكامها الجزئية فى مظانّها من الفروع الفقهية فى كتبه الفقهية و جوامعه الروائية.

و ثالثا: لو توجّه إليه إشكال من ناحية نشر مطالبه فى التقية لتوجّه هذا الإشكال إلى جميع فقهاء الشيعة- حتّى الشيخ المفيد نفسه- بلا اختصاص بالصدوق.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۷۳

مفاد القاعدة و ماهيتها

اشارة

تحقيق فى لفظ التقية و مادّتها الأصلية

تحقيق معنى الاصطلاحى

المراد من خوف الضرر المعتبر فى مفهوم التقية

الفرق بين المداهنة و بين التقية

ماهية التقية؛ هل هى أمارة أو حكم أو أصل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۷۵

لفظ التقية لغة و اصطلاحا

اشارة

۱- لفظ التقية فى اللغة و مادّتها الأصلية.

۲- كلمات أهل اللغة فى لفظ التقية.

۳- معناها الاصطلاحى و المقايسة بينه و بين معناها اللغوى.

۴- تنقيح آراء الفقهاء و بيان مقتضى التحقيق.

۵- ما هو المراد من خوف الضرر المعتبر فی مفهوم التقیة.

۶- الفرق بین التقیة و المداهنة.

المعنی اللغوی

لفظ «التقیـة» مأخوذ فی أصل اللغـة من مادّة «وقی یقی». و أمّا ما جاء فی بعض معاجم اللغـة من أنّه مصـدر تقی یتقی، فلا یصـح؛ نظرا إلی أخذ هذین اللفظین من وقی یقی بعد قلب الواو تاء. و علیه فالمادّة الأصلیة هی اللفیف المفروق من «وقی یقی» کما ذکرناه.

و یظهر من بعض أهل اللغة أنّه اسم مصدر للاتّقاء، کما قال فی المصباح:

اتّقیت اللّه اتّقـاء، و التقیّة و التقـوی اسم، و کـذا صـرّح به فی مجمع البحرین. و هو خیرة الشـیخ الأـعظم. «۱» و یظهر مـن بعض أهل اللغة،- کالفیروزآبادی فی القاموس و ابن الأثیر فی النهایة و الجوهری فی الصحاح- أنه مصدر ثان للاتّقاء.

فعلی الأوّل یفترق لفظ الاتّقاء عن التقیة فی المعنی من حیث المصدر و اسمه.

---

(۱) رسالة التقیة: ص ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۷۶

المعنی الاصطلاحی

اشارة

لا خلاف بین الفقهاء فی معنی التقیة فی اصطلاح الشرع و السنّة فی الجملة.

تنقیح آراء الفقهاء

و لاـ ریب أنّ معنـاه الاصـطلاحی أخصّ من معنـاه اللغوی مطلقـا؛ ضـرورة أنّه حفظ شـیء خاصّ و صـیانته عن شـیء خاصّ، لا مطلق الحفظ و الصیانة.

و إنّ تعابیر أعاظم الفقهاء و إن کانت مختلفة فی تعریفها، إلّا أنّ مرادهم واحد. و إلیک نصّ کلمات بعضهم؛

قـال الشـیخ المفیـد- کما عرفت-: «التقیـة کتمان الحقّ و ستر الاعتقاد فیه و مکاتمـة المخالفین و ترک مظاهرتهم بما یعقب ضـررا فی الدین أو الدنیا». «۱»

و قال الشـهید الأوّل فی قواعـده: «و التقیة مجاملة الناس بما یعرفون و ترک ما ینکرون؛ حذرا من غوائلهم کما أشار إلیه أمیر المؤمنین علیه السّلام و موردها غالبا الطاعة و المعصیة». «۲»

و أمّا الحدیث المشار إلیه فی کلامه جاء فی تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام- و رواه فی البحار و المستدرک- قال: قال علیّ علیه السّلام فی حدیث: «و یستعمل التقیة عند البلایا إذا عمّت، و المحن إذا نزلت و الأعداء إذا غلبوا، و یعاشر عباد اللّه بما لا یثلم دینه، و لا یقدح فی عرضه، و بما یسلم معه دینه و دنیاه». «۳»

و نظیره ما جاء عن أبی عبد اللّه فی خبر مدرک بن زهیر، قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد علیهما السّلام: «یا مدرک، أمرنا لیس بقبوله فقط، و لکن بصیانته و کتمانه عن غیر أهله. اقرأ أصحابنا السلام و رحمة اللّه و برکاته، و قل لهم: رحم اللّه امرأ اجترّ مودة

الناس إلینا،

(۱) رسالة التقیّة: ص ۱۱.

(۲) القواعد و الفوائد: ج ۲، ص ۱۵۵.

(۳) مستدرک وسائل الشیعة: ج ۷ ب ۱۶ من ابواب ما تجب فیه الزکاة، ح ۲.

فحدّثهم بما یعرفون و ترک ما ینکرون». «۱»

قوله علیه السّلام: «و لکن بصیانته و کتمانه عن غیر أهله» ظاهر فی مورد الخوف من ضیاع المذهب و وهنه بترک التقیة. و هذه الفقرة تعطی الظهور لقوله: «اجترّ مودّة الناس» ... فی أنّ المقصود من جرّ المودّة ما إذا کان موجبا لصیانة المذهب من خطر الضیاع و الوهن و ضرر الصدمة و التضعیف.

و علیه فدعوی ظهور الذیل فی مشروعیة التقیة لمجرّد جرّ المودة من دون اعتبار خوف ضعف و وهن علی المذهب، فی غیر محلّها.

و نظیره ما رواه الکلینی عن عبد الأعلی قال: «سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: إنّه لیس احتمال أمرنا التصدیق له و القبول فقط. من احتمال أمرنا ستره و صیانته عن غیر أهله.

فأقرئهم السلام، و قل لهم: رحم اللّه عبدا اجترّ مودّة الناس إلینا. حدّثوهم بما یعرفون، و استروا عنهم ما ینکرون». «۲»

و قال الشیخ الأعظم فی تعریفه الاصطلاحی: «و المراد هنا: التحفّظ عن ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحقّ». «۳»

هذه کلمات بعض الأصحاب فی تعریف التقیة، و یمتاز بعضها عن بعضها الآخر بخصوصیة.

فتعریف الشیخ المفید یشتمل علی خصوصیة، و هی: کتمان الحقّ و ستره فیما إذا کان إظهاره مستتبعا لضرر دینی أو دنیوی.

و لکنّ الشهید عمّم التعریف إلی مجاملة العامّة بما یعرفون؛ أی یعتقدونه.

و المجاملة هی الموافقة و من مقولة الإظهار، لا الترک، و من هنا عطفه بقوله و ترک ما ینکرون تعمیما لهما.

(۱) مستدرک وسائل الشیعة: ج ۱۲ ب ۳۰ من ابواب الأمر و النهی، ح ۸.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۳۲ من الأمر و النهی، ح ۵.

(۳) رسالة التقیة: ص ۱۱.

و لکنّ الشیخ الأعظم عبّر بالتحفّظ عن ضرر الغیر. و التعبیر بالتحفّظ جامع للکتمان و إظهار الموافقة، و إن یمکن القول بشمول الکتمان للمعنیین بضرب من التأویل؛ لأنّ بإظهار الموافقة أیضا یتحقّق کتمان الحقّ و ستر الاعتقاد.

فتری الشیخ الأعظم اتّکل فی تعریفها علی عناصر ثلاثة:

الأوّل: موافقة الغیر و هو أعمّ من الترک، کترک وضع الجبهة علی التراب و ترک الصلاة علی آل محمّد أو الشهادة بالولایة فی الأذان و الإقامة. و من الفعل کالتکتّف و نحوه، و إن یتحقّق الکتمان بالفعل أیضا؛ لأنّ بنفس الفعل الموافق لهم یستتر المذهب، فهو فی الحقیقة أعمّ منه و من الترک، فلا یختصّ بالترک کما یظهر من کلام المفید.

الثانی: مخالفة الحقّ، و هو مذهب الامامیة الاثنی عشریة. هذا القید جاء فی کلام المفید، دون الشهید (قدس سرهما).

الثالث: کونها لغرض تحفّظ النفس عن ضرر الغیر، فإنّ لفظ التحفّظ و إن کان أعم من تحفّظ النفس، إلّا أنّه بقرینة قوله: «عن ضرر الغیر» منصرف إلیه.

و أمّا النقطة المشتركة بين هذه التعاريف عدم اختصاص شخص المتّقى منه بكونه من المخالفين.

مقتضى التحقيق فى المقام

و الّذى يقتضيه التحقيق فى تعريف التقية اعتبار امور فيه؛ ليتمّ طردا و عكسا و يكمل من حيث الجامعية أو المانعية.

منها: كتمان الحقّ، و هو إمّا بالموافقة بإتيان فعل موافق لهم، أو بعدم المخالفة بترك فعل حقّ مخالف لهم.

منها: ما يتحقّق به الحفظ و الأمن من الضرر و الخطر. سواء كان فعلا أو تركا؛ و إن شئت فقل: كلّ ما يتحقق به إراءة الموافقة الموجبة للأمن من ضرر العدوّ.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۷۹

و منها: أن يكون فى تركها ضرر. و هو يشمل ما يتوجّه به الوهن و التضعيف إلى الإسلام و مذهب الإمامية الاثنى عشرية. و ما يتوجّه به ضرر نفسانى أو مالى عظيم إلى المتّقى، لو لم يتّق.

و منها: كون المتّقى منه أعمّ من المخالفين، فيشمل الطواغيت و الجبابرة و الكفّار و المشركين.

و منها: أعمّية المتّقى به من القول و الفعل و الإشارة و الكتابة و من الاعتقاديات و التكاليف الشرعية العملية و الأحكام الوضعية، و من العباديات و المعاملات.

و منها: بلوغ احتمال الضرر و الخطر إلى حدّ الخوف المعتنى به عند العقلاء.

و بعبارة اخرى: كون ما يتّقى لأجله ضررا بالغا حدّ الخوف على النفس أو المال الكثير أو على الإسلام أو المذهب أو على المسلمين و نواميسهم.

كلّ هذه القيود يستفاد اعتبارها من نصوص المقام، و ستعرفها فى خلال المباحث الآتية.

و عليه فالتعريف الجامع للتقية هو: كتمان الحقّ بموافقة الغير بأىّ نحو لدفع ضرر و خطر عن النفس أو المال الكثير أو عن الدين و المذهب أو عن المؤمنين و نواميسهم عند خوف ذلك، و لو نوعا.

و هذا التعريف جامع لجميع الخصوصيات المزبورة و مانع عن غيرها.

فيخرج بذلك ما لا كتمان حقّ فيه، و ما كان منها لأجل جلب المنفعة و ما لم يبلغ حدّ الخوف، و ما إذا كان المال المتضرّر به قليلا أو لم يكن الضرر فى أحد الموارد المشار إليها.

و لا فرق فى ذلك بين كون المتّقى حاكما شرعيا أو غيره من المكلّفين.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۸۰

هل الخوف المعتبر فى التقية شخصى

لا ريب فى مشروعية التقية مع الخوف الشخصى؛ لأنّه المتيقّن من النصوص. و أمّا الخوف النوعى بمعنى ما يخاف عليه نوع الناس و غالبهم، و إن لم يخف المتّقى لشدّة شجاعته. فإطلاق نصوص تشريع التقية يقتضى مشروعيتها معه. و ذلك لأنّ احتمال الضرر و الخطر الّذى شرّعت التقية لأجلها يصير عقلائيا بحصول الخوف لغالب الناس. و هذا يكفى لتحقّق موضوع حكم التقية.

و أمّا قوله عليه السّلام: «و ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك» فى رواية أعمش و إن كان ظاهر المخاطبة فى قوله: «لم تخف» اعتبار الخوف الشخصى بضميمة مفهوم الشرط، إلّا أنّه محمول على الغالب؛ إذ الخوف النوعى حاصل فى غالب موارد

الخوف الشخصی، هذا مضافا إلی إطلاق کلامه علیه السّلام: «و استعمال التقیة فی دار التقیة واجب» فی ذیل هذا الحدیث؛ «۱» حیث إنّه قد لا یحصل الخوف الشخصی للشجعان فی دار الحرب، و لکن إطلاق الروایة یشمله.

و لقد أجاد الشیخ الأعظم الأنصاری فی ذلک؛ حیث قال: «إنّه لا ریب فی تحقّق التقیّة مع الخوف الشخصی؛ بأن یخاف علی نفسه أو غیره من ترک التقیة فی خصوص ذلک العمل. و لا یبعد أن یکتفی بالخوف من بنائه علی ترک التقیة فی سائر أعماله أو بناء سائر الشیعة علی ترکها فی العمل الخاصّ أو مطلق العمل النوعی فی بلاد المخالفین، و إن لم یحصل للشخص بالخصوص خوف، و هو الّذی یفهم من إطلاق أوامر التقیة و ما ورد من الاهتمام فیها.

و یؤیّده- بل یدلّ علیه- إطلاق قوله علیه السّلام: «لیس منّا «۲» من لم یجعل التقیة «۳» شعاره

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من ابواب الأمر بالمعروف، ح ۲۱.

(۲) فی وسائل الشیعة: علیکم بالتقیة، فانه لیس منا...

(۳) فی وسائل الشیعة: یجعلها.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸۱

و دثاره «۱» مع من یأمنه؛ لتکون سجیّته «۲» مع من یحذره». «۳»

نعم، فی حدیث أبی الحسن الرضا علیه السّلام- معاتبا لبعض أصحابه الّذین حجبهم-:

«أنکم تتقون «۴» حیث لا تجب التقیة، و تترکون التقیة حیث لا بدّ من التقیة. و لیحمل علی بعض ما لا ینافی القواعد». «۵» و ذلک المحمل یمکن أن یکون التقیة لأغراض دنیوی و جلب منافع و مطامع غیر حقن الدم و حفظ الدین و تقویة الشریعة، أو کان بضرر الشریعة و موجبا لوهن الدین مع عدم ترتّب حقن الدم علیها.

و حاصل الکلام: أنّ الخوف المأخوذ فی ماهیة التقیة أعمّ من الخوف الشخصی و النوعی، و لا سیّما فیما إذا کان الخوف علی نفوس المؤمنین و أموالهم؛ أو علی المذهب و الشریعة. لعدم عود نفع التقیة أو ضرر ترکها إلی شخص المتّقی حینئذ؛ لکی یکون أمرها بیده.

المراد من الضرر المأخوذ احتماله فی مفهوم التقیة

ثمّ إنّ الضرر المعتبر احتماله العقلائی فی مفهوم التقیة و مشروعیتها، ما کان موجبا للخوف علی النفس أو المال، سواء کان الخوف علی نفس المتّقی و ماله، أو علی نفس الأخ المؤمن و ماله. و قد دلّت علی ذلک عدّة نصوص معتبرة. و فی هذه النصوص دلالة علی عدم اعتبار کون المتّقی منه من المخالفین.

منها: صحیحة إسماعیل بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام فی حدیث. قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غیر ذلک، فحلف؟ قال علیه السّلام: لا جناح

---

(۱) الشعار: ما ولی الجسد من الثیاب و الدثار: ما کان من الثیاب فوق الشعار- کما فی مختار الصحاح- و المراد: شدة الالتزام بها.

(۲) فی وسائل الشیعة: لتکون سجیة، و فی «ش»: لیکون سجیته له.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهی، ح ۲۸.

(۴) فی وسائل الشیعة: و تتقون.

(۵) رسالة التقیة: ص ۳۴- ۳۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸۲

علیه. و عن رجل یخاف علی ماله من السلطان فیحلفه لینجو به منه؟ قال علیه السّلام: لا جناح علیه.

و سألته: هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی ماله؟ قال: نعم». «۱»

و منها: صحیحة زرارة، قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: «نمرّ بالمال علی العشّار، فیطلبون منّا أن نحلف لهم و یخلّون سبیلنا و لا یرضون منّا إلّا بذلک، قال علیه السّلام: فاحلف لهم، فهو أحل (أحلی) من التمر و الزبد». «۲»

و الزبد بضمّ الباء و الدال أی السمن المأخوذ من اللبن. و الجمع الزّبد بفتح الباء.

و منها: صحیح الحلبی إنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام: «عن الرجل یحلف لصاحب العشور یحرز بذلک ماله؟ قال علیه السّلام: نعم». «۳»

و منها: صحیح أبی بکر الحضرمی قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق و العتاق، فقال علیه السّلام: إذا خشی سیفه و سطوته، فلیس علیه شیء. یا أبا بکر إنّ اللّه عز و جل یعفو و الناس لا یعفون». «۴»

و منها: صحیح زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «قلت له: انّا نمر علی هؤلاء القوم فیستحلفونا علی أموالنا، و قد أدّینا زکاتها. فقال علیه السّلام: یا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شاءوا. قلت:

جعلت فداک بالطلاق و العتاق؟ قال علیه السّلام: بما شاءوا». «۵»

و منها: صحیح معمّر بن یحیی قال: «قلت لأبی جعفر علیه السّلام: إنّ معی بضایع للناس و نحن نمرّ بها علی هؤلاء العشارین، فیحلفونا علیها فنحلف لهم، فقال علیه السّلام: وددت أنّی أقدر علی أن أجیز أموال المسلمین کلّها و احلف علیها، کل ما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة، فله فیه التقیة». «۶»

بل یشمل کلّ ظلم و ضرورة، کما فی معتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون، قال علیه السّلام: «و التقیة فی دار التقیة واجبة، و لا حنث علی

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الایمان، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۸.

(۴) المصدر: ح ۱۱.

(۵) المصدر: ح ۱۴.

(۶) المصدر: ح ۱۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸۳

من حلف تقیة یدفع بها ظلما عن نفسه». «۱»

و موثقة سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا حلف الرجل تقیة لم یضره إذا هو اکره و اضطر إلیه. و قال: لیس شیء مما حرّم اللّه، إلّا و قد أحلّه لمن اضطر إلیه». «۲»

و یستفاد من هذه النصوص:

أوّلا: أعمیة الضرر المعتبر فی موضوع التقیة من الضرر النفسی و المالی و العرضی، بل کل ضرر یجتنب عنه العقلاء و یتحرّزون عن الوقوع فیه.

و ثانیا: علی اعتبار بلوغ احتمال الضرر إلی حدّ الخوف علی النفس أو المال أو العرض. فما لم یصل الاحتمال إلی هذا الحد، لا

یتحقق موضوع التقیّة.

و ثالثا: عدم الفرق فی الضرر المأخوذ فی موضوع التقیة بین وروده علی شخص المتقی، و بین توجّهه إلی سایر المؤمنین.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الایمان ح ۱۰.

(۲) المصدر: ح ۱۸.

الفرق بین التقیة و بین المداهنة

لا ریب فی حرمة المداهنة، و هو المرافقة مع الکفار و الطواغیت و الفجّار و المعاشرة معهم بلین و تکریم و تعظیم لجلب المنافع المادیة و نیل المطامع الدنیویة. و هذا غیر التقیة؛ نظرا إلی ابتناء أساس تشریعها علی حفظ الدین عن التفرقة و الاضمحلال، و حفظ النفس عن الخطر و الضرر المخوف، فلا ینبغی الخلط بینهما.

و لقد أجاد الشهید الأوّل فی بیان الفرق بینهما حیث قال: «المداهنة فی قوله تعالی: وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُونَ «۱» معصیة، و التقیة غیر معصیة.

و الفرق بینهما: أنّ الأوّل تعظیم غیر المستحق، لاجتلاب نفعه، أو لتحصیل صداقته، کمن یثنی علی ظالم بسبب ظلمه، و یصوّره بصورة العدل، أو مبتدع علی بدعته، و یصورها بصورة الحق.

و التقیة: مجاملة الناس بما یعرفون، و ترک ما ینکرون؛ حذرا من غوائلهم، کما أشار إلیه أمیر المؤمنین علیه السّلام. «۲»

و موردها غالبا الطاعة و المعصیة فمجاملة الظالم فیما یعتقده ظلما،

---

(۱) القلم: ۹.

(۲) ذکرنا الروایة آنفا.

و الفاسق المتظاهر بفسقه، اتقاء شرهما، من باب المداهنة الجائزة و لا یکاد یسمّی تقیة. قال بعض الصحابة: إنا لنکشر «۱» فی وجوه أقوام، و إنّ قلوبنا لتلعنهم». «۲»

---

(۱) فی الفروق: لنشکر ... و الکشر: بدو الأسنان عند التبسم و کاشرة: إذا ضحک فی وجهه و باسطه، انظر ابن منظور/ لسان العرب: ج ۵، ص ۱۴۲، مادة (کشر).

(۲) القوائد و الفوائد: ج ۲، ص ۱۵۵.

ماهیة القاعدة

قاعدة التقیة أمارة أو حکم أو أصل؟

هل قاعـدة التقیـة أمارة أو حکم أو أصل؟ لا إشـکال أنّ قاعـدة التقیة فی حجیتها بحاجة إلی النصوص الواردة من جانب الشارع؛ نظرا إلی کون التقیة علی خلاف مقتضی أدلّة الأحکام الأولیة، کما بیّنا ذلک عند البحث عن مدرک هذه القاعدة.

و علیه فقاعـدة التقیـة قاعـدة تعبدیـة ثابتـة بدلالـة النصوص. و لا إشـکال فی کون النصوص المسـتدلّ بها لهـذه القاعـدة من الأمارات الشرعیة.

و أمّا نفس القاعـدة بمالها من المفاد، فمن الواضـح عـدم کونها بصـدد جعل أمارة. فلیست من الأمارات. و إنّما هی تفیـد جواز الفعل المتّقی به فی التقیة المداراتیة، و وجوبه فی التقیة الخوفیة المتوقف علیها حفظ النفس، و کذا استحباب التقیة و کراهتها و إباحتها.

و عمـدة جهات البحث فی هـذه القاعـدة لمّا کانت جواز التقیـة فی المداراتیـة و وجوبها فی الخوفیـة، و کـذا فی إجزاء التقیة مطلقا. و یکون النزاع و عقـد البحث لأجل إثبات ذلک و لو بالمآل، فمن هنا ینبغی أن یقال: إن مفادها من قبیل الحکم التکلیفی و الوضـعی. و هو جواز التقیة و وجوبها و إجزائها فی العبادات و المعاملات، و إن کانت التقیة بنفسها فعل المکلّف المتقی، إلّا أن المقصود

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸۷

بالبحث و النزاع فی قاعدة التقیة حکمها التکلیفی و الوضعی.

و لا إشکال فی أن حکمها التکلیفی ثانوی کما هو شأن أی حکم اضطراری.

نعم جواز التقیة المداراتیة حکم أولی؛ نظرا إلی أنّ مفاد ادلتها استحباب المداراة مع أهل العامّة.

و لیست هـذه القاعـدة علی وزان حـدیث الرفع لکی تفیـد مجرد رفع الحکم الأـولی، بـل هی بصـدد جعـل حکم واقعی ثـانوی للفعل المتقی به کما قلنا.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۸۹

مدرک القاعدة و حکم معارضتها

اشارة

أدلّة القاعدة علی ضوء:

الکتاب و السنّة و الإجماع و العقل

حکم معارضة قاعدة التقیة مع سایر الأدلّة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۹۱

أدلّة القاعدة

اشارة

۱- الاستدلال بالآیات القرآنیة.

۲- الإجابة عن إشکالین علی عموم الآیات.

۳- الاستدلال بالروایات.

۴- الاستدلال بحکم العقل و الإجماع.

۵- حکم معارضتها مع سایر الأدلّة.

يمكن الاستدلال لإثبات أصل مشروعية التقية و جوازه بالكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

الاستدلال بآيات الكتاب

و قد دلّت على مشروعية التقية عدّة آيات من القرآن الكريم.

منها: قوله تعالى: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ.

وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً. «۱»

هذه الآية الشريفة- بعد ما ورد فيها من النهى عن تولّى الكافرين باتّخاذهم أولياء و إظهار المودّة لهم، و نفى كون فاعل ذلك فى ولاية اللّه و رعايته و إعلان البراءة منه-، استثنى فيها ما إذا كان ذلك لأجل التقية منهم. فدلّت على جواز الموافقة و المرافقة معهم، بل إظهار المودّة لهم لأجل التقية منهم فى مواردها.

---

(۱) آل عمران: ۲۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۹۲

و إنّ للمفسّر الجليل الشيخ الطبرسى بيانا لهذه الآية، و إليك نصّ كلامه؛

قال قدّس سرّه: «و المعنى: إلّا أن يكون الكفّار غالبين و المؤمنون مغلوبين فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم و لم يحسن العشرة معهم. فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه و مداراتهم؛ تقية منه و دفعا عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك.

و فى هذه الآية دلالة على أنّ التقية جائزة فى الدين عند الخوف على النفس». «۱»

و لا يخفى أنّ لهذه الآية إطلاقا من جهة أنّ ما يتّقى به؛ تشمل مطلق المرافقة و الموافقة و إظهار المودّة بأىّ قول أو فعل و فى أىّ مورد، بلا اختصاص بإظهار الكفر.

و لكن من جهة من يتّقى منه وردت هذه الآية فى التقية من الكافرين، و لا نظر لها إلى المخالفين. فلا يمكن الاستدلال بها لإثبات مشروعية التقية عن المخالفين، إلّا بضميمة النصوص المفسّرة؛ حيث إنّها وردت فى تفسير الآية و ناظرة إليها و دلّت على توسعة نطاقها إلى التقية من المخالفين. و إليك بعض هذه النصوص.

منها: ما رواه الطبرسى فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى حديث يقول لبعض اليونانيين: «و آمرك أن تستعمل التقية فى دينك، فإنّ اللّه يقول: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ. وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً. و إيّاك ثمّ إيّاك أن تتعرّض للهلاك، و أن تترك التقية الّتى أمرتك بها. فانك شائط بدمك و دماء اخوانك، معرض لنعمك و نعمهم للزوال، مذلّ لهم فى أيدى أعداء دين اللّه، و قد أمرك باعزازهم». «۲»

فإنّ قوله عليه السّلام: «و إيّاك، ثمّ إيّاك أن تتعرّض للهلاك» و قوله عليه السّلام: «فانّك شائط بدمك و دماء اخوانك» ... ظاهر فى إناطة وجوب التقية بكون المتّقى فى معرض الهلاك و خائفا

---

(۱) تفسير مجمع البيان: ج ۱- ۲، ص ۴۳۰.

(۲) الاحتجاج: ج ۱، ص ۳۵۵، و تفسير نور الثقلين: ج ۱، ص ۳۲۵، ح ۸۲ و وسائل: ج ۱۱ ب ۲۹، من الأمر و النهى ح ۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۹۳

على نفسه أو على نفوس إخوانه المؤمنين. و من الواضح عدم اختصاص هذا الملاك بالتقية من الكافرين. و إن كان ظاهر الفقرة

الأخيرة- و هى قوله مـذلّ لهم فى أيدى أعداء دين اللّه- إرادة التقية من الكفّار، كما أنّ المراد من المؤمنين فى مثل قوله: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، المسلمون، لا خصوص الشيعة.

و منها: ما نقله فى تفسير العياشـى عن الحسين بن زيد بن علىّ عن جعفر عن محمّد عن أبيه عليهما السّلام قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول: لا إيمان لمن لا تقية له، و يقول اللّه عزّ و جلّ: إلّا أن تتقوا منهم تقاة». «۱»

و الحاصل: أنّه لا إشكال فى دلالة هذه الآية على مشروعية التقية، بل هى أدلّ الآيات الدالّة على ذلك.

و منها: قوله تعالى: وَ قٰالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمٰانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللّٰهُ وَ قَدْ جٰاءَكُمْ بِالْبَيِّنٰاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَ إِنْ يَكُ كٰاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَ إِنْ يَكُ صٰادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لٰا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذّٰابٌ. «۲» حيث إنّ كتمـان الإيمان عن طاغوت مثل فرعون، لا يكون إلّا على وجه التقيـة؛ لأنّ الظاهر من سياق هـذه الآية و ما قبلها أنّ الرجل المؤمن خاف على نفسه، بعد ما قال فرعون: ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسىٰ و من هنا كتم إيمانه.

فهذه الآية ظاهرة فى أنّ المؤمن من آل فرعون كتم إيمانه على وجه التقية، كما اتّفق عليه المفسّرون.

و تدلّ أوّلا: على مشروعية التقية فى دين موسى و عدم اختصاصها بالإسلام.

و ثانيا: على إمضائها و إبقائها على مشـروعيتها فى الإسـلام، كما هو ظاهر كلّ آية نقل فيها فعل من الأنبياء و الأولياء الماضين فى مقام التأييد و التقرير و المدح.

---

(۱) تفسير العياشى: ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۲۴ و تفسير نور الثقلين: ج ۱، ص ۳۲۵، ح ۸۳.

(۲) المؤمن: ۲۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج‌۲، ص: ۹۴

و قد قلنا فى تحرير مفاد القاعدة: إنّ كتمان الحقّ يحصل بكلّ من الترك و الفعل الموافق لمن يتّقى منه. فلا ظهور لكتمان الإيمان فى مجرّد عـدم إظهار العقيـدة. هذا مضافا إلى عدم انفكاك كتمان الحقّ عادة عن إظهار الفعل المخالف للحقّ بغرض الموافقة و المرافقة مع من يتّقى منه.

و منها: قوله تعالى: إِنَّمٰا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لٰا يُؤْمِنُونَ بِآيٰاتِ اللّٰهِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْكٰاذِبُونَ* مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمٰانِهِ إِلّٰا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمٰانِ، وَ لٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ عَظِيمٌ. «۱»

وقع الخلاف بين المفسّـرين فى كون مَنْ كَفَرَ ... بـدلا من الكاذبين كما عن الزجّاج، أو كونه شـرطا و جوابه محـذوف لدلالة قوله: وَ لٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ عَظِيمٌ، كما عن الكوفيين. و لكن الأنسب بالسياق هو القول الأوّل.

و على أىّ حـال لاـ إشـكال فى دلالـة قوله: إِلّٰا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمٰانِ على اسـتثناء التقيـة و مشـروعيته، و لا خلاف بينهم فى تفسير هذه الفقرة بالتقية، كما قال فى مجمع البيان «إلّا من اكره فتكلّم بكلمة الكفر على وجه التقية مكرها». «۲»

و لا يخفى أنه يمكن الإشكال فى عمومية دلالة هذه الآية من جهتين.

الإجابة عن إشكالين على عموم الآيات

الاولى: أنّ الآيـة وردت فى مورد التقيـة بإظهار كلمـة الكفر و كتمان الإيمان فهى أخصّ من المـدّعى الّذى هو التقية بكلّ قول و فعل مخـالف للحقّ الشامـل لمطلق الأفعـال و الأقوال فى أبواب العبـادات و المعاملاـت، لاـ خصوص كتمان الإيمان بإظهار الكفر. و هـذه الشبهة ترد على عمومية الآية السابقة أيضا؛ لاختصاص قوله يَكْتُمُ إِيمٰانَهُ بذلك.

(۱) النحل: ۱۰۵– ۱۰۶.

(۲) تفسیر مجمع البیان: ج ۵– ۶، ص ۳۸۸.

و یمکن الجواب عن ذلک بأنّها تدلّ علی جواز التقیة فیما دون الکفر بالأولویة و الفحوی القطعی.

و ذلک لأنّ الکفر و الشرک من أعظم الذنوب، کما دلّ علیه قوله: إِنَّ اللّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذلِکَ «۱» و قد دلّ علی هذا المعنی نصوص کثیرة. و علیه فاذا جازت التقیة فی أعظم الذنوب تجوز فیما دونه بالأولویة و الفحوی.

هذا، مضافا إلی دلالة النصوص المفسّرة علی هذا التعمیم، کما سبق ذکر بعضها آنفا.

الثانیة: أنّها وردت فی مورد الإکراه بدلالة قوله: إِلّا مَنْ أُکْرِهَ و من الواضح أنه غیر متحقّق فی غالب موارد التقیّة. و علیه فهذه الآیة أخصّ موردا من التقیة.

و اجیب عن ذلک بأنّ الإکراه لا یتحقّق إلّا فی مورد الخوف من الضرر علی النفس أو العرض أو المال، و أنّ التقیة فی مورد الإکراه لا تکون إلّا لغرض دفع الضرر فهو مشترک الملاک مع سایر موارد التقیة.

و فیه: أنّ عنوان الإکراه اخذ فی موضوع الحکم فی الآیة، و لا یصحّ التعدّی عنه إلّا بتنقیح الملاک، و هو مشکل؛ لاحتمال الخصوصیة فی الإکراه؛ حیث إنّ مورد هذه الآیة هو الإکراه علی إظهار الکفر، کما قال علیّ بن إبراهیم فی تفسیره و یشهد له النصوص.

مثل صحیح محمّد بن مروان قال: قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: «ما منع میثم رحمه اللّه من التقیة؟! فو اللّه لقد علم أنّ هذه الآیة نزلت فی عمّار و أصحابه: إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ». «۲»

و صحیح عمر بن مروان، قال: «سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: رفع عن أمّتی أربع خصال: خطاؤها و نسیانها و ما أکرهوا علیه و ما لم یطیقوا. و ذلک قول اللّه عزّ و جلّ:

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا

(۱) النساء: ۴۸ و ۱۱۶.

(۲) تفسیر نور الثقلین: ج ۳، ص ۸۹، ح ۲۳۸.

وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ و قوله: إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ». «۱»

و لا یخفی أنّ الظاهر من هاتین الصحیحتین کون مورد الآیة هو الإکراه الموجب للخوف علی النفس کما هو المسلّم فی قضیّة عمّار و أصحابه و التعدّی عنه بالفحوی إلی غیره ممّا یکون دونه، و إن لا وجه له؛ لأنّ الفحوی یقتضی هاهنا عکس المطلوب؛ حیث إنّ تجویز إظهار المخالفة للحقّ، بل إظهار الشرک و الکفر لأجل حفظ النفس لا یستلزم تجویزه لأجل ما دون ذلک فی الأهمیّة، بخلاف العکس.

و لکن بمقتضی عموم بعض النصوص المفسّرة، یمکن تعمیم الآیة إلی غیر مورد الإکراه.

مثل صحیح بکر بن محمّد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «إنّ التقاة ترس المؤمن، و لا إیمان لمن لا تقاة له، فقلت له: جعلت فداک، قول اللّه تبارک و تعالی: إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ؟ قال علیه السّلام: و هل التقیة، إلّا هذا؟!». «۲»

و لا یخفی أن دلالة هذه الصحیحة علی عمومیة الآیة و شمولها للمخالفین واضحة و کذا للتقیة بغیر إظهار الکفر. نعم لا یخلو قوله علیه السّلام: «و هل التقیة إلّا هذا» من إشعار بنفی تعمیم التقیة إلی غیر مورد الإکراه، لکنّه یزول بالتأمّل؛ حیث إنّ مراده علیه السّلام

من الاستفهام الإنکاری قطعیة کون مورد الآیة من قبیل التقیة، لا الاختصاص.

و فی تفسیر العیاشی عن أبی بکر الحضرمی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث:

«أنّه قیل له: مدّ الرقاب أحبّ إلیک أم البراءة من علیّ علیه السّلام؟ فقال علیه السّلام: الرخصة أحبّ إلیّ. أما سمعت قول اللّه عزّ و جلّ فی عمّار: إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ». «۳»

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه فی الاستدلال بالآیات أنّها تدلّ علی مشروعیة

---

(۱) تفسیر نور الثقلین: ج ۳، ص ۸۹، ح ۲۳۹.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۹ من ابواب الأمر و النهی ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۱۲.

التقیة فی مطلق موارد الخوف علی النفس، بل مطلق الخوف و لو علی المال و العرض. و أمّا التقیة المداراتیة فلا یمکن استفادة مشروعیتها من الآیات، کما أنّ التقیة من المخالفین أیضا لا یمکن استفادة مشروعیتها منها بنفسها، لو لا دلالة النصوص المفسّرة علی التعمیم.

الاستدلال بالروایات

إنّ الروایات الواردة فی التقیة فوق حدّ التواتر، و یمکن تقسیمها إلی قسمین رئیسیّین.

الأوّل: النصوص الدالّة علی مشروعیة التقیة فی کلّ فعل، سواء کان من العبادات أو المعاملات أو الجزائیات.

الثانی: ما دلّ علی مشروعیتها فی العبادات، و هی تنقسم إلی النصوص العامّة الشاملة لمطلق العبادات و النصوص الخاصّة ببعض أبواب العبادات.

أمّا القسم الأوّل: فینقسم إلی طائفتین.

الاولی: ما دلّ من النصوص علی أصل مشروعیة التقیة و جوازها.

فمن هذه الطائفة ما دلّ علی أنّ التقیة ترس المؤمن و حرزه و جنّته؛ حیث استعملها المؤمن لحفظ نفسه و للاتّقاء من شرّ العدوّ کما هو فائدة الجنّة و الترس فی الحرب و القتال.

مثل ما رواه الکلینی فی الکافی بسنده عن محمّد بن مروان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «کان أبی یقول: و أیّ شیء أقرّ لعینی من التقیة، إنّ التقیة جنّة المؤمن» «۱» و مثله صحیحة جمیل. «۲»

و ما رواه أیضا فی الکافی عن عبد اللّه بن أبی یعفور قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «التقیة ترس المؤمن و التقیة حرز المؤمن». «۳»

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من ابواب الأمر بالمعروف، ح ۴.

(۲) المصدر: ح ۲۴.

(۳) المصدر: ح ۶.

و ما رواه أيضا فى الكافى عن حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «التقية ترس اللّه بينه و بين خلقه». «۱»

و منها: ما دلّ على أنّها من كمال الدين و الإيمان، و أنّها من الدين و الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد.

مثل ما رواه الكلينى فى الكافى بإسناده عن أبى عمر الأعجمى قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «يا أبا عمر! إنّ تسعة أعشار الدين فى التقية، و لا دين لمن لا تقية له». «۲»

و ما ورد فى صحيح حريز عن المعلّى بن خنيس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: «يا معلّى إنّ التقية دينى و دين آبائى، و لا دين لمن لا تقية له». «۳» و مثله صحيح معمّر بن خلاد. «۴»

و ما رواه الصدوق فى علل الشرائع عن أبى بصير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

«التقية دين اللّه عزّ و جلّ قلت من دين اللّه؟! قال فقال: إى و اللّه من دين اللّه». «۵»

و ما رواه الكلينى عن ابن أبى يعفور عن الصادق عليه السّلام فى حديث: «لا إيمان لمن لا تقية له». «۶»

و ما رواه فى الكافى عن حبيب بن بشر قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام سمعت أبى يقول: «لا و اللّه ما على وجه الأرض شىء أحبّ من التقية، يا حبيب! إنّه من كان له تقية رفعه اللّه، يا حبيب! من لم تكن له تقية وضعه اللّه». «۷»

و ما فى تفسير الإمام الحسن العسكرى عليه السّلام أيضا قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

«مثل مؤمن لا تقية له، كمثل جسد لا رأس له». «۸»

و عنه عليه السّلام أيضا عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين». «۹»

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ۱۲.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) المصدر: ح ۲۳.

(۴) المصدر: ح ۳.

(۵) المصدر: ح ۱۸.

(۶) المصدر: ح ۶.

(۷) المصدر: ح ۸.

(۸) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۸، ح ۲.

(۹) المصدر: ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۹۹

و منها: ما دلّ على صدورها عن أنبياء السلف، مثل ما رواه فى العلل أيضا عن أبى بصير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «التقية دين اللّه عزّ و جلّ، قلت من دين اللّه؟ قال: فقال إى و اللّه من دين اللّه، لقد قال يوسف: أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ. و اللّه ما كانوا سرقوا شيئا». «۱»

و ما رواه الكلينى فى الكافى عن أبى بصير أيضا قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

«التقية من دين اللّه» ثمّ روى نحو الرواية السابقة، ثمّ زاد قوله: و لقد قال إبراهيم عليه السّلام إِنِّى سَقِيمٌ و اللّه ما كان سقيما». «۲»

و ما رواه فى معانى الأخبار عن سفيان بن سعيد، قال سمعت أبا عبد اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السّلام يقول: «عليك بالتقية فإنّها سنّة إبراهيم الخليل عليه السّلام- إلى أن قال: - و إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان إذا أراد سفرا دارى بعيره. و قال: أمرنى ربى مداراة الناس، كما أمرنى بإقامة الفرائض. و لقد أدّبه اللّه عزّ و جلّ بالتقية. فقال: ادْفَعْ بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِى بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ

عَدٰاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَ مٰا يُلَقّٰاهٰا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا. يا سفيان من استعمل التقية فى دين اللّه فقد تسنّم الذورة العليا من القرآن. و إنّ عزّ المؤمن فى حفظ لسانه، و من لم يملك لسانه ندم». «۳»

و ما رواه الكلينى عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إن مثل أبى طالب مثل أصحاب الكهف أسرّوا الإيمان و أظهروا الشرك فآتاهم اللّه أجرهم مرّتين». «۴»

و ممّا دلّ على عمومية مشروعية التقية لجميع أبواب الفقه صحيحة الفضلاء قالوا سمعنا أبا جعفر عليه السّلام يقول: «التقية فى كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له». «۵»

و منها: صحيح زرارة عن أبى جعفر: «التقية فى كلّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به». «۶»

و منها: صحيحة الحارث بن المغيرة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «التقية فى كلّ

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۴، ح ۱۸.

(۲) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۵، ح ۴.

(۳) المصدر: ب ۲۴، ح ۱۶.

(۴) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۹، ح ۱.

(۵) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من الأمر و النهى، ح ۲.

(۶) المصدر: ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۰۰

ضرورة». «۱» و رواه غيره أيضا.

الثانية: ما دلّ على وجوبها مثل ما روى فى تفسير الإمام الحسن بن علىّ العسكرى فى قوله تعالى: وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ قال: قضوا الفرائض كلّها بعد التوحيد و اعتقاد النبوّة و الإمامة. قال عليه السّلام و أعظمهما فرضان: قضاء حقوق الاخوان فى اللّه و استعمال التقية من أعداء اللّه». «۲»

و ما روى فيه عنه عليه السّلام قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «و لو شاء لحرّم عليكم التقية، و أمركم بالصبر على ما ينالكم من أعدائكم عند إظهاركم الحقّ، ألا فأعظم فرائض اللّه عليكم بعد فرض موالاتنا و معاداة أعدائكم استعمال التقية على أنفسكم و أموالكم و معارفكم و قضاء حقوق إخوانكم، و إنّ اللّه يغفر كلّ ذنب بعد ذلك و لا يستقصى، و أمّا هذان فقلّ من ينجو منهما، إلّا بعد مسّ عذاب شديد، إلّا أن يكون لهم مظالم على النواصب و الكفّار، فيكون عقاب هذين على اولئك الكفّار و النواصب؛ قصاصا بما لكم عليه من الحقوق، و مالهم إليكم من الظلم، فاتّقوا اللّه و لا تتعرّضوا لمقت اللّه بترك التقية و التقصير، فى حقوق إخوانكم المؤمنين». «۳»

و عنه عليه السّلام أيضا عن جدّه علىّ بن الحسين عليه السّلام: «يغفر اللّه للمؤمن كلّ ذنب و يطهّره منه فى الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبين: ترك التقية و تضييع حقوق الاخوان». «۴»

و ممّا يدلّ على وجوب التقية ما رواه الصدوق باسناده عن جعفر بن محمّد عليه السّلام فى حديث: «استعمال التقية فى دار التقية واجب. و لا حنث و لا كفّارة على من حلف تقية يدفع بذلك ظلما عن نفسه». «۵»

هذه نبذة من النصوص العامّة الواردة فى التقية. و هى دلّت أوّلا: على مشروعية التقية و جوازها فى مطلق موارد الاضطرار و جميع الضرورات العرفية.

و ثانيا: على عدم اختصاص مشروعية التقية بالتقية من المخالفين.

و لا یخفی أنّ حکم الصحّة و الإجزاء فی العبادات و آثار الصحّة فی العقود

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من الأمر و النهی، ح ۸.

(۲) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۸، ح ۱.

(۳) المصدر: ح ۱۳.

(۴) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۸، ح ۶.

(۵) المصدر: ج ۱۱ ب ۲۴، ح ۲۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۰۱

و الإیقاعات إنّما یترتّب علی أصل مشروعیة التقیة و یمتاز وجوبها حرمة ترکها تکلیفا و استحقاق العقاب علیه. و أمّا الأحکام و الآثار الوضعیة فجمیعها تترتّب علی جوازها.

و أمّا ما ورد من نصوص التقیة فی أبواب العبادات فسیأتی ذکرها فی خلال المباحث اللاحقة. و فی هذا المقدار من النصوص المذکورة کفایة لإثبات أصل مشروعیة التقیة و جوازها و ما یترتّب علیه من الآثار.

الاستدلال بحکم العقل

یمکن الاستدلال لجواز التقیة بحکم العقل فیما إذا توقّف علیها حفظ النفس و دفع الظلم. و ذلک لحکم العقل بدفع الضرر عن النفس و حفظها و دفع الظلم و السدّ عنه. فإذا توقّف حفظ النفس و دفع الظلم علی التقیة فی مورد، یحکم العقل فیه بحسن التقیة و رجحانها؛ بملاک توقّف حفظ النفس و دفع الظلم و الضرر علیه.

و أمّا تقریب دلیل العقل بحکمه بترجیح الأهمّ عند الدوران بینه و بین المهمّ، ففیه أنّ العقل بعد ما التفت إلی نهی المولی عن فعل و أمره بترکه- کما هو المفروض فی موارد التقیة- لا یری ذلک الفعل مهمّا حتّی یقع الدوران بینه و بین الأهمّ، بل یراه مرجوحا قبیحا و یری ترکه حسنا راجحا، اللّهمّ إلّا أن یقاس مع قطع النظر عن مقام التقیة، و هو خارج عن محلّ الکلام.

الاستدلال بالإجماع

لا إشکال فی إمکان تحصیل الإجماع علی مشروعیة التقیة؛ لعدم مخالف من فقهاء الخاصّة لمشروعیتها، بل أصل مشروعیتها من ضروری المذهب، کما قال فی الجواهر: «بل أصل التقیة من ضروریات مذهب الشیعة». «۱»

(۱) جواهر الکلام: ج ۲، ص ۲۳۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۰۲

بل ذلک من ضروری الدین، بلا اختصاص بالمذهب، کما عرفت من لسان الآیات الناطقة بمشروعیتها.

و علیه فلا حاجة إلی الإجماع بعد کونها من ضروریات المذهب، بل الدین، و بعد دلالة الکتاب و السنّة المتواترة علی مشروعیتها. بل الإجماع فی مثل هذه الموارد لا یکون تعبّدیا کاشفا عن رأی المعصوم بما أنّه إجماع؛ نظرا إلی استناد مشروعیتها إلی الأدلّة اللفظیة من الکتاب و السنّة، بل و حکم العقل فی الجملة.

أمّا الاستدلال بأدلّة لا ضرر، فهو أخصّ من المدّعی؛ لأنّها إنّما تصلح للاستدلال فی موارد ترتّب الضرر علی ترک التقیة، و موارد التقیة أعمّ من ذلک؛ نظرا إلی شمولها لما إذا کان ترک التقیة موجبا لوهن الدین، أو کان فی التقیة مصلحة الإسلام و المسلمین و تقویة الشریعة و اعتلاء المذهب، کما فی التقیة المداراتیة.

حکم معارضتها مع سایر الأدلّة

لا ریب فی عدم مشروعیة التقیة المباحة و المستحبّة فی موارد ورد بها ضرر علی شخص المتّقی أو حرج؛ نظرا إلی حکومة أدلّة نفی الحرج و الضرر و إلی کون أدلّة التقیة فی مقام الامتنان علی الشیعة، کما هو واضح. و فی الحقیقة لا معارضة بین قاعدة التقیة و بین أدلّة نفی الضرر و الحرج. و ذلک لخروجهما عن نطاق أدلّة التقیة؛ نظرا إلی کونها فی مقام الامتنان علی شخص المتّقی و موارد لزوم الضرر و الحرج علی شخص المتّقی خلاف مقتضی وضع التقیة و لسان أدلّتها. و قد عرفت سابقا انتفاء وجوب التقیة إذا کانت موجبة لإراقة الدم. و قد دلّ علیه قوله: «فإذا بلغت الدم فلا تقیة». «۱»

و أمّا فی غیر موارد إراقة الدم، فلا إشکال فی کون تحمّل الضرر و الحرج

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۳۱، من الأمر و النهی، ح ۱ و ۲.

لأجل التقیة خلاف مقتضی لسان أدلّتها من الامتنان علی شخص المتّقی. و من هنا لا تعارض بین قاعدة التقیة و بین أدلّة نفی الضرر و الحرج دائما؛ نظرا إلی خروج مواردهما عن مصبّ هذه القاعدة.

ثمّ إنّ أوّل ما یعارضه أدلّة التقیة و نصوصها هو دلیل الحکم الأوّلی؛ حیث یفید وجوب إتیان متعلّقه و عدم الصحّة و لا إجزاء الإتیان بغیره.

و لکن أدلّة التقیة- کأیّ دلیل اضطراری آخر- یکون لها لسان البدلیة بالنسبة إلی أدلّة الأحکام الأولیة و تفید تنزیل المأتیّ به تقیة منزلة الواجب الأوّلی الاختیاری. و قد قرّرنا فی قاعدة الإجزاء- من علم الاصول فی کتابنا «بدائع البحوث» - أنّ دلیل البدل الاضطراری حاکم علی دلیل الواجب المبدل الاختیاری، بتوسعة موضوعه و متعلّقه إلی البدل.

کذلک دلیل التقیة- الّذی هو من قبیل الأوامر الاضطراریة- حاکم علی دلیل الحکم الأوّلی الاختیاری. فهو متقدّم علیه بالحکومة.

و من الأدلّة الّتی یخالفها أدلّة التقیة و تعارضها، أصالة عدم النقل و الانتقال فی المعاملات. فإنّ أدلّة التقیة و نصوصها واردة علی هذا الأصل. و ذلک لأنّ موضوعه الشکّ فی صحّة المعاملة.

بیان ذلک: أنّ حصول النقل و انتقال الملک شرعا یتوقّف علی تحقّق السبب الشرعی لذلک. فلو شککنا فی صحّة عقد یرجع ذلک فی الحقیقة إلی الشکّ فی تحقّق السبب الشرعی للنقل و انتقال المال من ملک صاحبه إلی غیره. و مقتضی ذلک الشکّ فی خروج المال علی ملک مالکه و عدم خروجه؛ لأنّ النقل و الانتقال أمر حادث و الأصل عدم تحقّقه. و هذا معنی أصالة عدم النقل فی المعاملات.

و فی المقام إذا شککنا فی صحّة المعاملة الواقعة تقیة و فی کفایتها عن تجدید العقد عند رفع موجب التقیة، مقتضی الأمر بالتقیة صحّتها و إجزائها عن

تجدید العقد حتّی بعد ارتفاع موجبها. و بذلک یرتفع الشکّ المأخوذ موضوعا لأصالة عدم النقل.

و من هنا تکون أدلّة التقیة واردة علی أصالة عدم النقل فی المعاملات، کما هو شأن الأمارات بالنسبة إلی أیّ أصل من الاصول.

ثمّ إنّ من موارد المعارضة فى المقام معارضة ما دلّ من الكتاب و السنّة على مقابلة الطاغوت و مجاهدة الظالم و دفع الظلم و تحريم إعانة الظالم و الجائر و لو بالسكوت.

كقوله تعالى: وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ. «۱»

و قوله صلّى اللّه عليه و آله: «من أعان ظالما على ظلمه و هو يعلم أنه ظالم، فقد برئ من الإسلام». «۲»

و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أن نلقى أهل المعاصى بوجوه مكفهرّة». «۳»

و قوله صلّى اللّه عليه و آله: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر». «۴»

و وصيّة أمير المؤمنين عليه السّلام للحسن و الحسين لمّا ضربه ابن ملجم (لعنه اللّه):

«كونا للظالم خصما و للمظلوم عونا» «۵» إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. فإنّها تنادى بأعلى صوتها حرمة كتمان الحقّ و السكوت فى قبال الظلم و الجور و الظالم و الجائر، و وجوب التغيّر و الإنكار و الردع.

و لكن أدلّة التقية تأمر بموافقة الباطل و كتمان الحقّ فى جميع هذه الموارد تقية و حفظا للنفس و العرض و المال.

---

(۱) هود: ۱۱۳.

(۲) نوادر الراوندى ص ۱۷.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۶ من الأمر و النهى ح ۱ و الكافى: ج ۵، ح ۱۰.

(۴) عوالى اللئالى: ج ۱، ص ۴۳۲.

(۵) نهج البلاغة/ رسالة ۴۷: ص ۴۲۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۰۵

و قد يجاب عن ذلك بحكومة أدلّة التقية، كما يجمع بذلك بين أدلّة الأحكام الأوّلية و بين أدلّة التقية.

و لكنّه غير وجيه و ذلك لأنّ الأدلّة الأوّلية لم يؤخذ فى موضوعها الخطر و الضرر بخلاف النصوص المزبورة.

و الجواب الصحيح: أنّ أدلّة التقية تخصّص عموم النصوص المزبورة كما هو لسان الآية فى قوله: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً، مع أنّ المستثنى منه فى الآية من قبيل النصوص المزبورة. و مثله قوله: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ فإنّ النصوص الآمرة بالتغير و إنكار الظالمين و نهيهم عن الظلم و المنكر و تحريم عونهم و إيجاب مخاصمتهم، و إن كانت مشتركة مع نصوص التقية موضوعة؛ لأنّ فى موضوعهما كليهما اخذ الخوف و الخطر، إلّا أنّ الثانى بالغ الحدّ الشديد بالإكراه و الاضطرار، مع ضمّ اطمينان القلب بالإيمان، و استثنى من الأوامر الواردة فى تلك النصوص.

و أيضا من القواعد الّتى يعارضها قاعدة التقية، قاعدة «لا تعاد» فى الخمس المستفاد وجوب إعادتها من حديث «لا تعاد». و ذلك لأنّ قاعدة التقية- بناء على القول بإجزائها- تنفى وجوب الإعادة بعد رفع الاضطرار، و لكن قاعدة «لا تعاد» تقتضى وجوب الإعادة عند الاختلال بأحد الخمس المذكورات فى الحديث.

و هذه المعارضة لا تختصّ بقاعدة التقية، بل تقع بين جميع الأوامر الاضطرارية و بين قاعدة «لا تعاد» على النحو المذكور.

و لكن هذه المعارضة بدوية ترتفع بالتأمّل فى مفاد حديث لا تعاد و مورده؛ إذ مورده كما قرّر فى محلّه ترك أجزاء الصلاة و شرائطها نسيانا، لا اضطرارا، كما قرّر فى محلّه.

و عليه فقاعدة التقية- كسائر أدلّة الاضطرارية- تقتضى الإجزاء فى التقية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۰۶

الخوفية- الاضطرارية و الإكراهية-، و لا معارضة بينها و بين حديث «لا تعاد».

و من هنا لم یعمل الأصحاب بحدیث «لا تعاد» فی موارد الاضطرار کالتیمّم و نحوه، و لم یفصّلوا فی إجزاء الأوامر الاضطراریة بین الخمس المستثنی فی حدیث «لا تعاد» و بین غیرها.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۰۷

التقیة عند أهل العامة

اشارة

تحقیق نصوص أهل العامّة فی التقیة

أدلّة أهل العامّة لعدم جواز التقیة

شبهات واهیة و دفوع قاطعة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۰۹

التقیة عند أهل العامّة ۱- تحریر آراء العامّة.

۲- نظرة إلی نصوص أهل العامّة فی التقیة.

۳- ما استدلّ به العامّة لعدم جواز التقیة.

۴- شبهات و دفوع: هل التقیة کذب؟/ مشروعیة التقیة هل تنافی حجّیة روایات الشیعة؟/ الجواب عن إشکال تحریم کتمان ما أنزل اللّه./ هل التقیة من النفاق و الریاء؟/ هل التقیة تنافی الشجاعة.

تحریر آراء العامّة

اختلف العامّة فی مشروعیة التقیة، فذهب جماعة منهم إلی عدم جوازها، و آخرون إلی جوازها و مشروعیتها، بل وجوبها فی موارد الخوف من الهلکة. و نکتفی هاهنا بذکر کلام بعض القائلین بالجواز؛ لسهولة الوصول إلی کلمات المانعین منهم.

قال السرخسی (المتوفی بسنة ۴۸۳) فی المبسوط: «و عن الحسن البصری رحمه اللّه التقیة جائزة للمؤمن إلی یوم القیامة، إلّا أنه کان لا یجعل فی القتل تقیة و به نأخذ. و التقیة أن یقی نفسه من العقوبة بما ظهره، و إن کان یضمر خلافه.

و قد کان بعض الناس یأبی ذلک و یقول إنّه من النفاق. و الصحیح أن ذلک جائز؛ لقوله تعالی: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً. و اجراء کلمة الشرک علی اللسان مکرها مع

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱۰

طمأنینة القلب بالإیمان من باب التقیة. و قد بیّنا أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رخّص فیه لعمّار بن یاسر رضی اللّه عنه». «۱»

و نظیره عن ابن حجر العسقلانی (المتوفّی بسنة ۸۵۲).

نظرة إلی نصوص أهل العامّة فی التقیة

و قد رووا فی جوامعهم الروائیة أحادیث کثیرة دالّة علی جواز التقیة و الترغیب إلیها و التأکید علیها.

و هذه النصوص علی طائفتین. الاولی: ما نقلها العامّة فی تفسیر الآیات القرآنیة الناظرة إلی التقیة.

فمنها: ما رواه الحاکم فی المستدرک و ابن ماجة فی سننه و الماوردی و الرازی فی تفسیرهما فی قضیّة عمّار بن یاسر عند ما أمره

المشركون بسبّ الرسول صلّى اللّه عليه و آله و امتداح الأصنام، ففعل ذلك تحت وطأة التعذيب الشديد، فلمّا أتى الرسول، قال له: «ما وراءك»؟ قال: شرّ يا رسول اللّه، ما تركت حتّى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير، فقال: «كيف تجد قلبك»؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال صلّى اللّه عليه و آله:

«إن عادوا فعد». «۲»

و قد جعل المراغى فى تفسيره من جملة موارد التقية: مداراة الكفرة، و الظلمة، و الفسقة، و إلانة الكلام لهم، و التبسّم فى وجوههم، و بذل المال لهم لكفّ أذاهم و صيانة العرض منهم، و أخرج الطبرانى، قوله صلّى اللّه عليه و آله: «ما وقى به المؤمن عرضه، فهو صدقة». «۳»

الثانية: ما رووه فى جوامعهم الروائية:

---

(۱) المبسوط: ج ۲۴، ص ۴۵.

(۲) المستدرك للحاكم: ج ۲، ص ۳۵۷ و راجع سنن ابن ماجة: ج ۱، ص ۱۵۰، ب ۱۱ و تفسير الماوردى: ج ۳، ص ۱۹۲، و تفسير الرازى: ج ۲۰، ص ۱۲۱.

(۳) تفسير المراغى: ج ۳، ص ۱۳۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۱۱

فمن هذه الطائفة ما نقله ابن حزم عن الحارث بن سويد: قال سمعت عبد اللّه ابن مسعود: يقول: ما من ذى سلطان يريد أن يكلّفنى كلاما يدرأ عنّى سوطا أو سوطين، إلّا كنت متكلّما به. و أخرجه ابن حزم فى المحلّى، و قال: و لا يعرف له من الصحابة رضى اللّه عنه مخالف. «۱»

و أخرج البخارى فى صحيحه بسنده عن أبى الدرداء، أنّه كان يقول: إنّا لنكشر فى وجوه أقوام، و إن قلوبنا لتلعنهم. «۲»

و نسب هذا القول إلى أبى موسى الأشعرى أيضا «۳». و الى أمير المؤمنين. «۴»

و أخرج البخارى بسنده عن أبى هريرة أنّه قال: حفظت من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وعاءين: فأما أحدهما: فبثثته، و أمّا الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم. «۵»

و روى القرطبى المالكى: «و قال إدريس بن يحيى: كان الوليد بن عبد الملك يأمر جواسيس يتجسّسون الخلق، و يأتون بالأخبار، فجلس رجل منهم فى حلقة رجاء بن حياة، فسمع بعضهم يقع فى الوليد، فرفع ذلك إليه.

فقال: يا رجاء! اذكر بالسوء فى مجلسك و لم تغيّر؟!

فقال: ما كان ذلك يا أمير المؤمنين.

فقال له الوليد: قل اللّه الّذى لا إله إلّا هو.

قال: اللّه الّذى لا إله إلّا هو.

فأمر الوليد بالجاسوس، فضرب سبعين سوطا، فكان يلقى رجاء فيقول: يا رجاء! بك يستسقى المطر و سبعين سوطا فى ظهرى!

---

(۱) المحلّى، ابن حزم: ج ۸، ص ۳۳۶، مسألة ۱۴۰۹.

(۲) صحيح البخارى: ج ۸، ص ۳۷، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس.

(۳) الفروق، القراضى المالكى: ج ۴، ص ۲۳۶، الفرق الرابع و الستون بعد المائتين.

(۴) مستدرك وسائل الشيعة: ج ۱۲، ص ۲۶۱، باب ۲۷ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، ح ۲.

(۵) صحیح البخاری: ج ۱، ص ۴۱، کتاب العلم، باب حفظ العلم.

فیقول رجاء: سبعون سوطا فی ظهرک خیر لک من أن یقتل رجل مسلم. «۱»

و أخرج الخطیب البغدادی فی تاریخه بسنده عن سفیان بن وکیع، قال: جاء عمر بن حمّاد بن أبی حنیفة فجلس إلینا، فقال: سمعت أبی حمّاد یقول: بعث ابن أبی لیلی إلی أبی حنیفة فسأله عن القرآن؟ فقال مخلوق، فقال: تتوب و إلّا أقدمت علیک؟ قال: فتتابعه، فقال: القرآن کلام اللّه.

قال: فدار به فی الخلق بخبرهم أنّه قد تاب، من قوله القرآن مخلوق.

فقال أبی: فقلت لأبی حنیفة: کیف صرت إلی هذا و تابعته؟ قال: یا بنی، خفت أن یقدم علیّ فأعطیته التقیة. «۲»

و منها: ما رواه ابن أبی شیبة الکوفی (المتوفّی بسنة: ۲۳۵ هق) باسناده عن الحسن أنّ عیونا لمسیلمة أخذوا رجلین فأکّدهما مسیلمة علی الشهادة برسالته، فأبی أحدهما فقتله و شهد الآخر فأرسله. فأتی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فقال للرجل:

«أما صاحبک فمضی علی إیمانه، و أمّا أنت فأخذت بالرخصة». «۳»

و ما رواه عن عطاء «فی رجل أخذه العدوّ، فأکرهوه علی شرب الخمر و أکل الخنزیر. قال: إن أکل و شرب فرخصة، و إن قتل أصحاب خیر». «۴»

و ما رواه أیضا عن الحسن قال: «التقیة جائزة للمؤمن إلی یوم القیامة». «۵»

و ما رواه بسنده عن ابن الحنیفة، قال: سمعته یقول: «لا إیمان لمن لا تقیة له». «۶»

و ما رواه بسنده عن عبد اللّه بن مسعود، قال: «ما من کلام أتکلّم به بین یدی

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن، القرطبی: ج ۱۰، ص ۱۲۴.

(۲) المصدر السابق: ج ۱۳، ص ۳۷۹- ۳۸۰، فی ترجمة أبو حنیفة تحت عنوان ذکر الروایات عمّن حکی عن أبی حنیفة، القول بخلق القرآن.

(۳) المصنّف/ لابن أبی شیبة الکوفی: ج ۷، ص ۶۴۲، ح ۱.

(۴) المصدر: ح ۴.

(۵) المصدر: ص ۶۴۳، ح ۷.

(۶) المصدر: ص ۶۴۳، ح ۱۰.

سلطان یدرأ عنّی به ما بین سوط إلی سوطین، إلّا کنت متکلّما به». «۱»

و ما رواه بسنده عن النزال بن سبرة، قال دخل ابن مسعود و حذیفة علی عثمان، فقال عثمان لحذیفة: بلغنی أنّک قلت کذا و کذا؟ قال: لا- و اللّه ما قلته. فلمّا خرج، قال له عبد اللّه: مالک؟ فلم تقوله ما سمعتک تقول؟ قال: إنّی اشتری دینی بعضه ببعض؛ مخافة أن یذهب کلّه». «۲»

ما استدلّ به العامّة لعدم جواز التقیة

و عمدة ما استدلّ به القائلون بعدم جواز التقیة من أبناء العامّة و اتّکلوا علیه فی التشنیع علی الشیعة و الهجمة علیهم تتلخّص فی ثلاثة وجوه:

۱- إنّ التقیة کذب؛ حیث ترجع إلی إظهار ما لا واقع له فی اعتقاد المتّقی.

۲-التقیة نفاق و ریاء؛ نظرا إلی ما فیها من مخالفة اللسان مع القلب. و ابتغاء مرضاة الخلق بمخالفة أمر اللّه و حکمه الواقعی.

۳-لو جازت التقیة للأئمّة کما یقول به الشیعة لسقطت روایاتهم کلّها عن الحجّیة؛ لاحتمال تطرّق التقیة فی جمیعها.

و لکن ضعف هذه الوجوه أظهر من أن یخفی علی من له أدنی اطّلاع و خبرة بماهیة التقیة المصطلحة عند الشیعة و شرائطها. و سوف تعرف وجود المناقشة فی هذه الأدلّة الواهیة فی ضمن شبهات و دفوع.

---

(۱) المصنّف/لابن أبی شیبة الکوفی: ج ۷، ص ۶۴۳، ح ۱۱.

(۲) المصدر: ص ۶۴۳، ح ۱۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱۴

شبهات واهیة و دفوع قاطعة

اشارة

۱- هل التقیة کذب؟!

۲- هل تنافی مشروعیة التقیة حجیّة روایات الشیعة؟

۳- الجواب عن إشکال تحریم کتمان ما أنزل اللّه.

۴- هل التقیة من النفاق و الریاء؟

۵- التقیة لا تنافی الشجاعة.

هل التقیة کذب؟!

و قد ادّعی بعض أبناء العامّة من أنّ التقیة فی الحقیقة کذب؛ لزعم رجوعها إلی إظهار ما لا یطابق الواقع فی اعتقاد شخص المتّقی. ففی الحقیقة هو إخبار عمّا لا یطابق الواقع عند المخبر.

و هذا الإشکال لا وجه له.

و ذلک أوّلا: لأنّ الکذب هو الإخبار الغیر المطابق للواقع فهو من مقولة اللفظ. و أمّا التقیة فهی أعمّ من القول و الفعل. و الغالب فی التقیة الفعل و لا یصدق علیه الکذب.

و أمّا فی موارد التقیة بالقول الغیر المطابق للواقع، فیرتفع قبح الکذب بسبب أهمّیة التقیة و خطورتها، کما تعرف فی الوجه الثانی. هذا، مع أنّ التقیة أجنبیّة عن مفهوم الإخبار، حیث إنّه لم یتضمّن مفهوم الإخبار کما هو واضح لمن لاحظ موارد التقیة، و تأمّل فی کلمات الفقهاء فی تعریف التقیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱۵

و ثانیا: لیس قبح الکذب ذاتیا- مثلا- إذا توقّف إنجاء النفس المحترمة علی الکذب فی واقعة، لا یشکّ أحد من المسلمین فی جوازه حینئذ. و التقیة أیضا إنّما شرّعت للاضطرار. فیرتفع إثم الکذب عند الاضطرار، کما قال اللّه تعالی: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ. بل قد جوّز الکذب لمصالح مهمّة کإصلاح ذات البین، و نحو ذلک من المصالح الهامّة المبتنیة علیها مشروعیة التقیة المداراتیة.

هل تنافى مشروعية التقية حجّية روايات الشيعة

و أمّا تطرق احتمال التقية فى جميع الروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السّلام فلا أساس له، بل إنّما يعتقد الشيعة الإمامية أنّ الأئمّة عليهم السّلام لم يتّقون فى بيان الأحكام الشرعية، إلّا فى موارد خاصّة يصان و يحفظ فيها دماء المسلمين و كيان المذهب و يسدّ فيها عن الفرقة و العداوة و البغضاء بين المسلمين ببيان الحكم الموافق لأبناء العامّة. هذا، مع أنّ و فى مثل هذه الموارد توجد قرائن تمنع عن الإغراء بالجهل و عن اشتباه الحكم الواقعى. و من تلك القرائن وجود أخبار مبيّنة للحكم الشرعى الواقعى المطابق للحقّ، و اتّفاق أهل العامّة على الحكم الموافق للتقية، أو اشتهار ذلك الحكم بين العامّة. ثمّ أمروا شيعتهم بالأخذ بما خالف العامّة و طرح ما وافقهم. فما دام لم تتوفّر هذه القرائن، لا يجوز حمل الأخبار الصادرة عنهم عليهم السّلام على التقية، بل لا يحتمل التقية حينئذ؛ لعدم وجه مجوّز لها.

و الحاصل: أنّ للتقية فى الروايات ضابطة تبتنى على القرينتين المذكورتين، و لا يمكن حمل الأخبار على التقية فى غير موردهما.

و أمّا عدم جواز كتمان الإيمان فهو فى غاية البطلان و السخافة؛ لما صرّح به فى الكتاب العزيز بقوله تعالى يَكْتُمُ إِيمَانَهُ فى قضيّة مؤمن آل فرعون.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۱۶

الجواب عن إشكال تحريم كتمان ما أنزل اللّه

و أمّا شبهة أنّ التقية راجعة إلى كتمان ما أنزل اللّه، و هو حرام بدلالة قوله: «الّذين يكتمون ما أنزلناه من بعد ما بيّناه للناس».

فجوابها: أنّ دلالة الآية الشريفة ناظرة إلى كتمان رسالة نبيّنا على الدوام، لا فى واقعة اقتضته التقية فيها، بل و كتمان ولاية أهل البيت عليهم السّلام و إمامتهم لغرض إضلال الناس عن الإمامة و إعطاء زمامها إلى غير أهلها، كما فى قضيّة سقيفة بنى ساعدة؛ نظرا إلى أنّ بالولاية و الإمامة يتحقّق إكمال الدين و الرسالة، كما قال تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً و قوله: وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ «۱» و ليست آية تحريم الكتمان، ناظرة إلى الأحكام الجزئية المتوقّف عليه حفظ النفس و المال و رفع الاضطرار و شوكة المسلمين.

نعم، إذا كان كتمان الرسالة أو الولاية فى مورد جزئى خارجى يتوقّف عليه حفظ النفس لا ريب عند أحد من المسلمين جوازه؛ لأهمّية حفظ النفس، و لقوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً.

و العجب من هذا المستشكل أنّه كيف أشكل بذلك فى أصل مشروعيّة التقية، مع أنه قرأ آية إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً؟! و إنّها صريحة فى مشروعية التقية.

و أمّا عدم صدور التقية من أصحاب النبيّ صلّى اللّه عليه و آله، لو سلّم، فلا يصلح للدليليّة على عدم مشروعية التقية بعد ما صرّحت بجوازها فى الآيات القرآنية؛ ضرورة أنّ فعل الأصحاب لا يصلح للدليليّة على الأحكام الشرعية، إلّا أن يبلغ إلى حدّ السيرة و لم يكن مخالفا للكتاب. و دون إثبات ذلك خرط القتاد.

هل التقية من النفاق و الرياء؟

و أمّا شبهة كون التقية من النفاق و الرياء، فجوابه: أنّ حقيقة النفاق إظهار الإيمان ممن لا اعتقاد و لا إيمان له فى

---

(۱) المائدة: ۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱۷

الباطن، و هذا بخلاف التقیة، فإنها عکس ذلک؛ لأنّها إظهار الکفر و الفسق ممّن قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ و فکره مستحکم بالاعتقاد بالمذهب الحقّ، مع کونها لغرض مشروع، بل واجب، من حفظ نفس محترمة، أو السدّ عن العداوة و البغضاء بین المسلمین. و قد صرّح فی الکتاب العزیز بأنّ إیقاع العداوة و البغضاء من إرادة الشیطان و أمره، کما قال تعالی: إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ. «۱»

و أمّا الریاء: فهو إظهار قول أو فعل لتحصیل رضی الخلق فقط، من دون أن یکون غرضه التوسّل بذلک إلی امتثال أمر اللّه و جلب رضی الخالق.

و لکن التقیة إنّما هی إظهار قول أو فعل جالب لمودّة مخالف فی المذهب أو رافع لغیظ ظالم أو دافع لضرر و خطر، و کلّ ذلک لغرض طاعة الشارع الأقدس و ابتغاء مرضاة اللّه تعالی. فلو لم یکن لغرض ذلک یخرج عن حقیقة التقیة المصطلحة عند الشیعة الإمامیة.

التقیة لا تنافی الشجاعة

و أمّا إشکال بعض أبناء العامّة بأنّ اعتقادکم بشجاعة أمیر المؤمنین علیّ و سایر أئمّة أهل البیت علیهم السّلام ینافی و یناقض مشروعیة التقیة الخوفیة، فإنّ الرجل الشجاع لا یخاف من أحد.

فالجواب عنه واضح.

و ذلک أوّلا: لا یکون الخوف المعتبر فی موضوع التقیة فی اصطلاح الفقهاء النصوص هو بمعنی الجبن، بل بمعنی الاحتمال العقلائی لتوجّه الضرر و هلاک النفس و ضیاع المال.

و ثانیا: أنّ الشجاعة لا ینافی احتمال توجّه الضرر و الخطر و هلاک النفس و المال. و هذا لا یستلزم الجبن، کما هو واضح.

---

(۱) المائدة: ۹۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۱۹

أقسام التقیة

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۲۱

أقسام التقیة بحسب الأحکام الخمسة ۱- تنقیح کلام الشهید و نقده.

۲- تحریر کلام الشیخ الأنصاری و نقده.

٣- إعطاء الضابطة فى هذا التقسيم.

۴- تقسيم التقية من جهات اخر.

۵- التقية الاضطرارية و المداراتية.

۶- هل تعمّ عمومات التقية المداراتية عصرنا هذا؟

٧- نقد كلام المحقق الهمدانى.

٨- التقية الاكراهية/ مناقشة السيّد الإمام و جوابه عنها.

٩- التقية فى مقام الإفتاء و القضاء.

١٠- أقسام اخرى جزئية أو تكرارية.

تنقسم التقية فى كلمات الفقهاء من جهات:

الأولى: تقسيمها بحسب ما تتّصفها من الأحكام الخمسة، كما جاء فى كلام الشهيد الأوّل و الشيخ الأنصارى. (قدس سرهما)

تنقيح كلام الشهيد و نقده

قال الشهيد فى قواعده: «التقية تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة:

فالواجب: إذا علم أو ظنّ نزول الضرر بتركها به، أو ببعض المؤمنين.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٢، ص: ١٢٢

و المستحبّ: إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهّم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقية فى المستحبّ، كالترتيب فى تسبيح الزهراء عليها السلام، و ترك بعض فصول الأذان.

و المكروه: التقية فى المستحبّ حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب.

و الحرام: التقية حيث يأمن الضرر عاجلا و آجلا، أو فى قتل مسلم. قال أبو جعفر عليه السّلام: إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية. «١»

و المباح: التقية فى بعض المباحات الّتى ترجّحها العامّة، و لا يحصل بتركها ضرر». «٢»

و لا يخفى أنّ المستفاد من كلامه قدّس سرّه فى الفرق بين القسم المستحبّ و بين المكروه- بعد اشتراكهما فى عدم الخوف من الضرر العاجل و الآجل المهمّ- أنّ فى المستحبّ يعتبر كون الضرر المترتب على ترك التقية آجلا محتملا دون حدّ الخوف، أو ضررا عاجلا قليلا سهل المؤونة.

قوله: «أو كان تقية فى المستحبّ» يدلّ بقرينة المقابلة أنّ مراده من الفقرة المتقدّمة التقية فى المباح، فتكون التقية فيه مستحبّة إذا احتمل ضعيفا فى تركها ضررا آجلا أو عاجلا يسيرا.

و لكن اعتبر فى التقية المكروهة، أن لا يحتمل ضرر آجل و لا ضرر عاجل فى فعل المستحبّ، و لو قليلا، بل كان تركه موجبا للالتباس على عوام المذهب.

و أمّا ما قال فى تعريف التقية الحرام، فغير قابل للالتزام بظاهره؛ ضرورة

---

(١) الكافى: ج ٢، ص ٢٢٠، باب التقية من كتاب الايمان، حديث: ۶. و قد ورد فيه بلفظ: ...(فإذا بلغ الدم فليس تقية). وسائل الشيعة: ج ١١ ب ٣١ من ابواب الأمر و النهى: ح ١ و ٢.

(٢) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ١۵٧- ١۵٨.

أنّ التقیة مع عدم الضرر العاجل و الآجل مع خوف الالتباس إذا کانت مکروهة، فلا محالة ترتفع الکراهة مع عدم خوف الالتباس، فتکون مباحة. فکیف تکون حراما حینئذ.

فلا بدّ أن یکون مقصوده التقیة بترک الواجب مع الأمن من الضرر فتکون حینئذ حراما؛ ضرورة حرمة ترک الواجب من دون عذر.

و أمّا تخصیصه التقیة المباحة بالمباحات الّتی ترجّحها العامّة، فیرد علیه أنّ فعل ذلک المباح لو کان مرجّحا عند العامّة، تدخل التقیة حینئذ فی التقیة المداراتیة؛ حیث یجلب بموافقتهم فی ذلک مودّتهم و محبّتهم. فتدخل فی عمومات الأمر بالتقیة المداراتیة کقوله علیه السّلام: «رحم اللّه امرأ اجترّ مودّة الناس إلینا بالتقیة» «... ۱».

فلا مناص حینئذ من الالتزام باستحباب مثل هذه التقیة.

أمّا ما جاء فی کلامه من اشتراط خوف الالتباس علی العوام، فإنّه یأتی فیما إذا کان المتّقی من العلماء و الفقهاء.

و الوجه فی اشتراط ذلک عدم کون مجرّد ترک المستحبّ مکروها، فإنّ المکروه ما دلّ نصّ شرعیّ علی حزازته و منقصته المادّیة أو المعنویة عند الشارع بعنوانه و کون مجرّد ترک المستحبّ من هذا القبیل غیر معلوم، بل معلوم العدم.

تحریر کلام الشیخ الأنصاری

و قال الشیخ الأنصاری: «التقیة تنقسم إلی الأحکام الخمسة.

فالواجب منها: ما کان لدفع الضرر الواجب فعلا، و أمثلته کثیرة.

و المستحبّ: ما کان فیه التحرّز عن معارض الضرر؛ بأن یکون ترکه مفضیا

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۳۲ من ابواب الأمر و النهی ح ۵.

تدریجا إلی حصول الضرر، کترک المداراة مع العامّة و هجرهم فی المعاشرة فی بلادهم، فإنّه ینجرّ غالبا إلی حصول المباینة الموجب لتضرّره منهم.

و المباح: ما کان التحرّز عن الضرر و فعله مساویا فی نظر الشارع، کالتّقیة فی إظهار کلمة الکفر علی ما ذکره جمع من الأصحاب، و یدلّ علیه الخبر الوارد فی رجلین اخذا بالکوفة و امرا بسبّ أمیر المؤمنین علیه السّلام. «۱»

و المکروه: ما کان ترکها و تحمّل الضرر أولی من فعله، کما ذکر ذلک بعضهم فی إظهار کلمة الکفر، و أنّ الأولی ترکها ممّن یقتدی به الناس إعلاء لکلمة الإسلام. و المراد بالمکروه حینئذ ما یکون ضدّه أفضل.

و المحرم منه: ما کان فی الدماء». «۲»

و قد عرفت من کلامه فی تعریف التقیة الواجبة، أنّه اعتبر فیها قیدین، أحدهما: کون الضرر المدفوع بالتقیة واجب الدفع، ثانیهما: کونه ضررا فعلیا.

و فی التقیة المستحبّة أخذ عدم فعلیة الضرر، و اعتبر التحرّز عن معارض الضرر.

و فی المباحة اعتبر مساواة التحرّز عن الضرر و عدمه فی نظر الشارع.

و فی المکروهة رجحان ترکها و تحمّل الضرر بذلک فی نظر الشارع من فعلها و دفع الضرر.

و فی الحرام کون التقیة موجبا لإراقة الدماء.

نقد کلام الشیخ

و یرد علیه أوّلا: أنّ تخصیصه التقیة المستحبّة بما یتحرّز به عن الوقوع فی معرض الضرر و یدفع به عن حصوله

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی، ح ۴.

(۲) رسالة التقیة للشیخ الأنصاری: ص ۱۳- ۱۴.

التدریجی، لا مخصّص له؛ نظرا إلی شمول هذا النوع من التقیة لموارد التحرّز عن الضرر الفعلی الیسیر أو تقویة المذهب و مطلق ما یوجب اعتلاء کلمة المسلمین، کما فی بعض المراتب من التقیة المداراتیة الموجبة لجرّ مودّتهم و جلب محبّتهم و مظاهرة الشیعة الإمامیّة فی المواضع السیاسیّة و الاجتماعیّة.

فکان الأولی أن یعرّف المستحبّ بعکس المکروه، بأن یقول- مثلا- ما کان من التقیة فعله و عدم تحمّل الضرر، أولی من ترکه و تحمّل الضرر لأجله.

و ثانیا: تخصیص المحرّم منها بالدماء لا دلیل علیه؛ ضرورة أعمّیة ما یجب دفعه من القتل، کما سیأتی فی إعطاء الضابطة. کما ستعرف وجه ذلک. کما أنّ تخصیص الواجب منها بما کان لدفع الضرر فعلا، لا مخصّص له.

إعطاء الضابطة فی هذا التقسیم

و یمکن إعطاء الضابطة الکلّیة فی هذا التقسیم- الّتی هی الحدّ المشترک بین کلام الشهید و الشیخ الأعظم، بل کلّ من قسّم التقیة بهذا التقسیم و عرّف الأقسام- بما حاصله:

أنّ التقیة الواجبة: هی الّتی یدفع بها کلّ ما یجب دفعه، من وقوع حرام، أو ضرر واجب الدفع، أو قتل نفس، أو الفتنة و الشقاق بین المسلمین، أو وهن المذهب أو إهانة المحترمات و هتک الشعائر.

و أمّا ما قال الشیخ الأعظم قدّس سرّه من کون تقیة عمّار من قبیل التقیة المباحة، فلا یمکن الالتزام به. و الروایة الدالّة علی ذلک لا بدّ من توجیهها؛ إمّا بأنّ عمّار لمّا لم یقصد من ترک التقیة، إلّا اعتلاء کلمة الإسلام و التوحید و النبوّة، کما مأجورا من باب التفضّل، و إن کان تکلیفه الواقعی غیر ذلک، أو بأنّ عمّار کان جاهلا بوجوب التقیة؛ لعدم بیان حکم التقیة فی ذلک الزمان، أو بمحامل اخری، و سیأتی تفصیل ذلک فی بیان أحکام التقیة.

و الحرام منها: ما یوجب وقوع واحد من المحرّمات المزبورة.

و المستحبّة: هی الّتی یدفع بها ضرر غیر واجب الدفع، أو وقوع مکروه، أو یتمکن بها من الإتیان بمستحبّ شرعی، أو تجرّ به مودّة المخالفین، أو کان لها دخل فی وحدة المسلمین و اعتلاء کلمة الإسلام. ما لم تکن موجبة للفتنة و اختلاف المسلمین و وهن المذهب، و لا ترک واجب أو فعل حرام.

و المکروهة: الّتی تمنع من فعل مستحبّ، أو تجرّ إلی فعل ما هو مکروه فی نظر الشارع. ما لم تکن راجحة؛ لجرّ مودّة المخالفین أو وحدة المسلمین و اعتلاء کلمة الإسلام و نحو ذلک.

و المباح: ما یتمکّن بسببه من فعل مباح. أو ما کانت المفسدة المترتّبة علی ترکها متساویة فی الأهمّیة و الخطر مع المفسدة المترتّبة علی فعلها.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۲۷

تقسیم التقیة من جهات اخر

الثانیة: تقسیمها بلحاظ ملاکات تشریعها: و ذلک لاختلاف المناطات و تنوّع الجهات الّتی لأجلها شرّعت التقیة، من خوف ضرر دینی أو دنیوی، أو مداراة لجرّ مودّة، أو اضطرار أو إکراه. و سیأتی هاهنا تعریف کلّ قسم.

و جعل السیّد الإمام الراحل «۱» هذا النوع من تقسیم التقیة بحسب ذاتها.

و لکن ما قلناه هو الأنسب.

الثالثة: تقسیمها بلحاظ شخص المتّقی؛ حیث إنّه تارة: یکون من العوام، و اخری: من الرؤساء و السلاطین و الامراء و الحکّام. و ثالثة: من الفقهاء و العلماء. فربما تحرم التقیة علی القائد الدینی و مرجع المسلمین، و إن کان انجرّ ترکها إلی قتله، کما إذا کانت التقیة منه موجبة لوهن الدین و المذهب و انحراف الامّة و ضلالتهم. «۲»

---

(۱) الرسائل: ج ۲، ص ۱۷۴.

(۲) کما نقل: أنّه اتفق ذلک لبعض فقهاء عصرنا. و هو السیّد الجلیل الاصولی الفقیه الشهید الصدر علی ما نقل من أنّ عمّال الحکومة البعثیة العراقیة أکرهوه علی الحکم بنفی مشروعیة النظام الثائر الجمهوری الاسلامی المقدّس فی إیران و علی هتک السیّد الإمام الراحل و تأیید النظام العراقی البعثی، و هدّدوه بالقتل عند الامتناع، فامتنع عن ذلک و ترک التقیة فقتلوه، رحمه اللّه و أعلی اللّه مقامه الرفیع و حشره مع أجداده الطاهرین.

و إلیک مواضع مهمّة من رسالة صدّام حسین و جواب آیة اللّه الشهید السیّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه.

أما رسالة صدّام:

و إنّنا نحبّ علماء الإسلام و ندعمهم ما داموا لا یتدخّلون فیما لا یعنیهم من شئون السیاسة و الدولة، و لا ندری بعد ذلک لما ذا حرّمتم حزبنا علی الناس؟ و لما ذا دعوتم إلی القیام ضدّنا و لما ذا أیّدتم أعداءنا فی ایران؟ و قد أنذرناکم و نصحنا لکم و أعذرنا إلیکم فی هذه الامور جمیعا، غیر أنّکم أبیتم و أصررتم و رفضتم إلّا طریق العناد مما یجعل قیادة هذه الثورة تشعر بأنّکم خصمها العنید و عدوها اللدود و أنتم تعرفون ما موقفها ممن یناصبها العداء و حکمه فی قانونها؟

و قد اقترحت رأفة بکم أن نعرض علیکم أمورا إن أنتم نزلتم علی رأینا فیها أمنتم حکم القانون و کان لکم ما تحبون من المکانة العظیمة و الجاه الکبیر و المنزلة الرفیعة لدی الدولة و مسئولیها، تقضی بها کل حاجاتکم و تلبی کل رغباتکم، و إن أبیتم کان ما قد تعلمون من حکمها نافذا فیکم و ساریا علیکم مهما کانت الأحوال، و امورنا الّتی نختار منها ثلاثة، لا یکلفکم تنفیذها أکثر من سطور قلیلة یخطها قلمکم لتنشر فی الصحف الرسمیة و حدیث تلفزیونی جوابا علی تلک الاقتراحات، لتعودوا بعد ذلک مکرمین معززین من حیث أتیتم لتروا من بعدها من فنون التعظیم و التکریم ما لم تره عیونکم و ما لم یخطر علی بالکم.

أول تلک الامور: هو أن تعلنوا تأییدکم و رضاکم عن الحزب القائد و ثورته المظفرة.

ثانیهما: أن تعلنوا تنازلکم عن التدخل فی الشؤون السیاسیة و تعترفوا بأنّ الإسلام لا ربط له بشؤون الدولة.

ثالثها: أن تعلنوا تنازلکم عن تأیید الحکومة القائمة فی إیران و تظهروا تأییدکم لموقف العراق منها، و هذه الامور کما ترون یسیرة التنفیذ کثیرة الاثر جمّة النفع لکم من قبلنا فلا تضیعوا هذه الفرصة التی بذلتها رحمة الثورة لکم.

و أمّا جواب آیة اللّه الشهید الصدر قدّس سرّه:

لقد کنت أحسب أنکم تعقلون القول و تتعقّلون...

أشباه الیهود و أتباع الشیطان، أعداء الرحمن علی حرماته الغارة الرعناء، و تربصتم بأولیائه کل دائرة بسطتم إلیهم أیدیکم بکل مساءة، و قعدتم لهم کل مرصد و أخذتموهم علی الشبهات و قتلتموهم علی الظنة علی سنن آبائکم الاولین، تقتفون آثارهم و تنهجون سبیلهم، لا- یردعکم عن کبائر الاثم رادع و لا یزعجکم عن عظام الجرم وازع، قد رکبتم ظهور الأهواء فتحولت بکم فی المهالک، و اتبعتم داعی الشهوات فأوردکم أسوأ المسالک، قد نصبتم حبائل المکر و أقمتم کمائن الغدر ... أ ظننتم أنکم بالموت تخیفوننی و بکر القتل تلوننی و لیس الموت إلّا سنة اللّه فی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۲۹

فیفترق حکم التقیة باختلاف خصوصیات شخص المتقی.

الرابعة: تقسیمها بحسب من یتقی منه؛ حیث إنّ شخص من یتّقی منه تختلف خصوصیاته أیضا، کاختلاف خصوصیات شخص المتقی علی المنوال المزبور.

و لا ریب فی عدم اختصاص من یتّقی منه بالعامّة، بل یشمل کلّ من یخاف فی إضراره و إیذائه من الظالمین و الطواغیت و المشرکین و الفاسقین؛ نظرا إلی ما سبق من العمومات و الآیات الواردة فی التقیة فی الأدیان و الامم السالفة و ما ورد فی تقیة عمّار و غیره فی صدر الإسلام.

هذا کلّه مضافا إلی دلالة موثّقة سماعة علی أنّ قول یوسف و إبراهیم علیهما السّلام من قبیل التقیة الّتی تکون من دین اللّه.

ففی موثّقة أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «التقیة من دین اللّه قلت: من دین اللّه؟ قال: أی و اللّه من دین اللّه، و لقد قال یوسف أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسٰارِقُونَ و اللّه ما کانوا سرقوا شیئا، و لقد قال إبراهیم: إِنِّی سَقِیمٌ و اللّه ما کان سقیما». «۱»

الخامسة: تقسیمها بحسب ما یتقی به من الأفعال و التروک. فقد تکون بفعل

خلقه ... أو لیس القتل علی أیدی الظالمین إلّا کرامة اللّه لعباده المخلصین. فاجمعوا أمرکم و کیدوا کیدکم و اسعوا سعیکم، فأمرکم إلی تباب و موعدکم سوء العذاب. تریدون منّی أن أبیع الحق بالباطل، و أن أشتری طاعة اللّه بطاعتکم، و أن أسخطه و أرضیکم، و أن أخسر الحیاة الباقیة لأربح الحطام الزائل، ضللت إذا، و ما أنا من المهتدین. تبّا لکم و لما تریدون، و أ ظننتم أنّ الإسلام عندی شیء من المتاع یشتری و یباع ...؟

فو اللّه لن تلبثوا بعد قتلی إلّا أذلة خائفین، تهول أهوالکم و تتقلب أحوالکم و یسلّط علیکم من یجرعکم مرارة الذل و الهوان، یسیقکم مصاب الهزیمة و الخسران، و یذیقکم ما لم تحتسبوه من طعم العناء، و یریکم ما لم ترتجوه من البلاء./ مجلّة العصر العراقیة/ العدد الثامن و العشرون/ رسالة صدّام إلی آیة اللّه الصدر و جواب آیة اللّه الشهید الصدر.

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۳۰

حرام أو مکروه أو مباح، فیختلف حکم التقیة بحسب اختلافها.

و اخری: بترک واجب أو مستحبّ أو مباح و هکذا ... فیختلف حکمها بذلک.

و ثالثة: بفعل مانع أو قاطع أو ترک شرط أو جزء فی عبادة أو معاملة.

و رابعة: بترتیب الأثر علی موضوع خارجی ثابت ظاهرا ببیّنة أو خبر ثقة أو بحکم حاکم. و ذلک الموضوع إمّا معلوم الخلاف عنده أو مشکوک التحقّق.

هذه الأقسام الأربعة الأخیرة تفطّن لها السیّد الإمام الراحل. و لکن الثلاثة الأخیرة منها لا ینبغی أن تعدّ من أقسام التقیة، بل من مواردها المندرجة فی التقسیم الأوّل. فهی فی الحقیقة تبیّن وجوه کلّ من الأحکام الخمسة؛ بأن تجب لوجوه و تحرم لوجوه و هکذا. فإنّ التقیة

من جهة هذه الأقسام لا تتّصف، إلّا بأحد الأحکام الخمسة.

السادسة: تقسیمها إلی التقیة فی مقام العمل و التقیة فی مقام الإفتاء و القضاء.

و لا یخفی أنّ بعض هذه الأقسام المذکورة یحتاج إلی تعریف ماهیته و بیان حدوده و خصوصیاته، و هی ما یلی:

۱- التقیة المداراتیة.

۲- التقیة الاضطراریة.

۳- التقیة الإکراهیة.

۴- التقیة فی مقام الإفتاء و القضاء.

التقیة الاضطراریة

و هی الّتی شرّعت عند عروض الاضطرار؛ لغرض دفع الضرر عن النفس أو العرض أو المال و التخلّص عن المخمصة الّتی وقع فیها المکلّف. فما من شیء حرام، إلّا و قد أحلّه الاضطرار، و إنّ الضرورات تبیح المحظورات، کما سبق ذکر بعض النصوص الدالّة علی ذلک فی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۳۱

تحقیق مدرک هذه القاعدة، مثل قوله علیه السّلام: «التقیة فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم»، و قوله: «التقیة فی کلّ ضرورة». «۱» و قوله علیه السّلام: «إنّه کلّما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة، فله فیه التقیة». «۲»

و لا یخفی أنّ الاضطرار مختصّ بشخص المضطر. فإذا صدق عنوان المضطرّ علی المتّقی تشمله أدلّة هذا النوع من التقیة. و من هنا لا تشمله ما إذا توجّه بسبب تقیته ضرر إلی الإسلام و المسلمین؛ نظرا إلی عدم صدق عنوان المضطرّ علیه لأجل ذلک. کما أنّ التقیة الإکراهیة أیضا کذلک من هذه الجهة؛ حیث لا یصدق عنوان المکره علیه لأجل ذلک، و سیأتی توضیح ذلک فی محلّه.

التقیة المداراتیة

و هی الّتی شرّعت لوحدة الکلمة بین المسلمین- العامّة و الخاصّة- و تحبیب قلوب المخالفین و جرّ مودّتهم و جلب محبّتهم اتّقاء من فتنة الاختلاف بین المسلمین و تقویة للمذهب و صونا له من موجبات الوهن و الضعف.

و قد دلّت علی ذلک عدّة نصوص.

منها: ما رواه فی الکافی عن هشام الکندی، قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

«إیّاکم أن تعملوا عملا نعیّر به، فإنّ ولد السوء یعیّر والده بعمله. کونوا لمن انقطعتم إلیه زینا و لا تکونوا علیه شینا. صلّوا فی عشائرهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم و لا یسبقونکم إلی شیء من الخیر، فانتم أولی به منهم. و اللّه ما عبد اللّه بشیء أحبّ إلیه من الخبأ. قلت:

و ما الخبأ؟ قال علیه السّلام: التقیة». «۳» الخبأ فی اللغة بمعنی الإخفاء، کما ورد فی النصّ «المرء مخبوء تحت لسانه». و هذا المعنی یناسب التقیة.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من الأمر و النهی، ح ۱ و ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۱۲، من کتاب الأیمان ح ۱۶.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۶ من الأمر بالمعروف، ح ۲.

و منها: ما رواه فی الکافی أیضا عن مـدرک بن الهزهاز عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام قال: «رحم اللّه عبدا اجترّ مودّة الناس إلی نفسه، فحدثهم بما یعرفون و ترک ما ینکرون». «۱»

و منها: روایة أبی بصیر، قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: «خالطوهم بالبرّانیة، و خالفوهم بالجوّانیة إذا کانت الإمرة صبیانیّة». «۲»

و المقصود هو الأمر بالمخالطة مع المخالفین فی الظاهر و بالمخالفة معهم فی الباطن إذا کانت الحکومة بید الطواغیت و الفسقة الّذین هم فی العقل کالصبیان.

هل تعمّ عمومات التقیة المداراتیة عصرنا هذا

وقع الکلام فی أنّ التقیـة المداراتیـة من العامّـة هل تختصّ بأعصار الأئمّـة علیهم السّـلام؟ بدعوی انصـراف عموماتها إلی زمان شوکة العامّة و اقتـدارهم، و عـدم شـمولها لمثل هذه الأعصار؛ نظرا إلی ذهاب اقتدارهم و عدم بقاء تلک الشوکة و العظمة لهم حتّی یخاف منهم؟ أو لا تختصّ بتلک الأعصار، بل تعمّ هذه الأعصار. ففی المثال لو تشرّف شیعیّ إلی المدینة أو مکّة أو دمشق أو غیرها من بلاد أهل العامّة فی یومنا هذا فهل یستحبّ له الحضور فی مساجدهم و الصلاة معهم علی وفق مذهبهم و سایر الامور المذکورة فی روایات التقیة المداراتیة؟ أو لا یستحبّ، بل لا یجوز له ذلک؛ لاختصاص مشروعیتها بالعصور المتقدّمة؟

نقد کلام المحقق الهمدانی

نسب إلی المحقّق الهمدانی «۳» اختصاص مشروعیتها بزمان اقتدارهم و أیّام شوکتهم من العصور المتقدّمة.

و عدم مشروعیتها فی مثل هذه الأعصار.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۶ من الأمر بالمعروف، ح ۴.

(۲) المصدر: ح ۳.

(۳) راجع التنقیح فی شرح العروة الوثقی/ من تقریرات المحقّق الخوئی: ج ۴، ص ۳۱۹.

و اشکل علیه بأنّ شوکتهم و اقتدارهم إنّما لها دخل فی مشـروعیة التقیة الخوفیة و الاضطراریة، دون المداراتیة. و ذلک لأخذ الخوف و احتمال الخطر و الضـرر فی مشروعیة القسمین الأوّلین، دون الأخیر؛ لأنّ الحکمة فی مشروعیتها- حسبما یستفاد من نصوصها- جلب محبّتهم و جرّ مودّتهم و تقویة الوحدة بین الشـیعة و السنّة، فإنّ المسلمین ید واحدة علی من سواهم من الکفّار و المشرکین، و لا سیّما الصهیونیة الجائرة الغاصبة.

و هـذا الإشـکال متین لاـ غبـار علیه. فـإنّ فی النصوص الآمرة بالتقیـة المداراتیـة ما ورد فیه الأمر بترک ما ینکرون و فعل ما یعرفون، و الترحّم علی من جرّ مودّتهم علی نحو الإطلاق، من دون قیـد کما سـبق ذکرها عند البحث عن التقیة المداراتیة. و دعوی انصـرافها إلی تلک الأعصار المتقدّمـة لا شاهد لها، مع منافاتها لما ذکر فیها من الحکم و المصالح لهذا النوع من التقیة. و لأجلها یتقوّی ظهور بعض التعابیر- الموهمة للاختصاص بذلک الزمان کقوله: «عشائرهم و» - ... فیما قلنا. و أنّ ذکر ذلک من باب المصداق.

ثمّ إنّه لا یخفی أنّ التقیة فیما إذا لم یترتّب علی ترکها ضرر و لا خوف خطر، إنما تجوز لأجل جلب المودّة و المنفعة و التحابب إلیهم

و المجاملة فى المستحبّات، كما ذكر بعضها فى النصّ المذكور آنفا. و أمّا الواجبات، فإنّما تجوز معهم فى خصوص الصلاة، لا فى غيرها من فعل ساير المحرّمات و ترك الواجبات، فإنّ ذلك من قبيل المداهنة المحرّمة، كما سبق.

و الحاصل: أنّ التقية المداراتية لا تجوز فى غير الصلاة؛ نظرا إلى نصوصها الخاصّة.

التقية الإكراهية

و هى الّتى يستعملها الشخص عند الإكراه؛ بأن يتّقى من الغير؛ خوفا من تهديده بضرب أو قتل أو هتك عرض أو إضرار. فإنّ

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۳۴

الإكراه هو تهديد الغير و توعيده بشىء من ذلك. و عليه فالتقية الإكراهية إنّما تتحقّق عند الإكراه بالتهديد و التوعيد؛ حذرا من توجّه الصدمة و الضرر و خوفا من تحقّق توعيد الغير؛ بإيذائه و إضراره، بل ضربه و قتله، أو هتك حرمته، أو فعل شىء من ذلك بأهله و عياله و أولاده و أبويه و ساير أقاربه.

قال الشيخ الأنصارى: «إنّ حقيقة الإكراه لغة و عرفا حمل الغير على ما يكرهه، و يعتبر فى وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بوعيد منه مظنون الترتّب على ترك ذلك الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفسا أو عرضا أو مالا». «۱»

و قال فى التنبيه الثانى من تنبيهات الإكراه: «إن الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر على ترك المكره عليه ضررا متعلّقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعا إلى تضرّره و تألّمه». «۲» و لا يخفى أنّ لفظ الإكراه و الاستكراه فى النصوص بمعنى واحد.

مناقشة السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه و جوابه عنها

و قد ناقش السيّد الإمام الراحل فى اتّصاف التقية بالإكراهية، بل فى أصل جعل التقية فى موارد الإكراه، بقوله: «إنّ عنوان الإكراه غير عنوان التقية كما يظهر من الأخبار: فإنّ التقية عبارة عن الاحتراز و التجنّب عن شرّ قوم مخالف للمذهب، بإتيان أعمال توافق مذهبهم، من غير أن أكرهوه على إتيانها و أوعدوه على تركها- إلى أن قال- و يظهر من جملة من الروايات أنّ التقية مقابل الإذاعة، «۳» و هى أيضا بوجه داخلة فى التفسير، فإنّها عبارة عن كتمان المذهب خوفا و تجنّبا من المخالف.

---

(۱) كتاب المكاسب: ص ۱۱۹، كتاب البيع: فى مسألة ذكر الاختيار من شرائط المتعاقدين.

(۲) المصدر: ص ۵۸، المسألة السادسة و العشرون، التنبيه الثانى من تنبيهات الإكراه.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۴۸۳، الباب ۳۲ من أبواب الأمر و النهى، الأحاديث: ۱ و ۴ و ۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۳۵

و أمّا الإكراه فعبارة عن تحميل الغير عملا و إيعاده على تركه بما يلجئه إلى العمل، أو الإيعاد على فعل شىء بما يلجئه على تركه.

و أيضا التقية واجبة حسب الأدلّة الكثيرة و راجحة فى بعض الموارد، «۱» و دليل الإكراه رافع للحكم، «۲» فمقتضى دليل الرفع رفع الحرمة أو الوجوب عمّا أكره عليه، لا جعل الوجوب أو الاستحباب لفعله أو تركه. و مقتضى دليل التقيّة جعل الحكم لا نفيه.

و أيضا ظاهر أدلّة التقية أنّها شرّعت لحفظ دماء الشيعة و أعراضهم و أموالهم من غير خصوصية للمتّقى، و دليل الرفع منّة على المكره و لوحظ فيه حفظ نفسه و عرضه و ماله.

فبعد كونهما عنوانين مختلفين موضوعا و حكما و موردا و غاية، لا وجه لتسرية الحكم من التقية إلى الإكراه، بل ظاهر قوله: «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم» «... ۳» أنّ تشريعها لحفظ الدم، سواء كان دم المتّقى أو غيره من أفراد الشيعة، فاذا بلغت الدم، أى

صارت موجبة لإراقة ما شرّعت لأجله، فلا تقيّة.

و أمّا نفى الإكراه لمّا شرّع لحفظ مصلحة خصوص المكره، فلا يكون بلوغه دم غيره مخالفا لتشريعه، فحينئذ يكون هذا الحكم مختصّا بالتقيـة، و بقى دليـل نفى مـا اكرهوا على عمومه. و دعوى إلغـاء الخصوصـية ممنوعـة، بل لا مورد لها، لأنّ خصوصـية ما اكره تخالف خصوصيّة التقيّة، فإنّ فى مورد الإكراه توجّه الشرّ إلى الغير و يكون المكره وسيلة و آلة للمكره و مورد التقية ليس كذلك نوعا.

و أيضا جعل التقية لحفظ مطلق دم الشيعة، و رفع ما أكره لحفظ خصوص

---

(۱) راجع وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۴۵۹، الباب ۲۴ و ما بعده من أبواب الأمر و النهى.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۲۹۵، الباب ۵۶، من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

(۳) راجع وسائل الشيعة: ج ۱۱، ص ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۲.

المكره، فكيف يمكن أن يقال بإلغاء الخصوصية عرفا أو يدّعى وحدة المناط أو يدّعى أنّ سلب التقية فى الدماء لأهميّتها فلا فرق بين البابين؟». «۱»

ثمّ إنّه قدّس سرّه قد أجاب عن هذه المناقشة بما حاصله: أنّ التقية أعمّ مفهوما من الإكراه و أنّ التقية الإكراهية من مصاديق التقية، و استشهد لذلك ببعض النصوص.

مقتضى التحقيق فى المقام

مقتضى التحقيق أنّ الكلام تارة: فى أنّه هل تتحقّق شرائط التقية فى مورد الإكراه أم لا.

و اخرى: تغاير عنوانى التقية و الإكراه مفهوما، و المغايرة و الاختلاف فى نطاق أدلّتهما تبعا لتغاير عنوانهما.

أمّا الجهة الأولى: فلا إشكال فى تحقّق شرائط التقية فى مورد الإكراه و أنّ التقية الإكراهية من أقسام التقية؛ لما دلّ على ذلك نصوص من الكتاب و السنّة، قوله تعالى: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ. «۲» و قوله تعالى: يَكْتُمُ إِيمانَهُ «۳» فى تقية مؤمن آل فرعون؛ حيث كانت بعد توعيد فرعون بالعذاب كما جاء فى الآية.

و قد بحثنا عن هاتين الآيتين و مفادهما فى بيان مدرك القاعدة، فراجع.

و ممّا يشـهد لذلك ما ورد من النصوص المفسّرة، مثل رواية محمّد بن مروان قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «ما منع ميثم رحمه اللّه من التقية؟ فو اللّه لقد علم أنّ هذه الآية نزلت فى عمّار و أصحابه: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ». «۴»

و صـحيحة بكر بن محمّد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إنّ التقية ترس المؤمن، و لا ايمان لمن لا تقية له، فقلت له: جعلت فداك قول اللّه تبارك و تعالى: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

---

(۱) المكاسب المحرّمة/ للإمام الخمينى قدّس سرّه: ج ۲، ص ۲۲۳- ۲۲۶.

(۲) النحل: ۱۰۶.

(۳) الغافر: ۲۸.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى، ح ۳.

بِالْإِيمانِ قال: و هل التقية إلّا هذا؟». «۱»

و بعد صراحة مثل هذه النصوص فى مشروعية التقية فى موارد الإكراه، لا مجال للمناقشة فى ذلك، فلا حاجة إلى الإطناب فى الجواب عن المناقشة المزبورة.

أمّا الجهة الثانية: فلا إشكال فى تغاير عنوانهما مفهوما. نعم مفهوم التقية أعمّ مطلقا من التقية الإكراهية؛ لأنّها من مصاديق مفهوم عنوان التقية، كما لا يخفى.

التقية فى مقام الإفتاء و القضاء

و هى أن يفتى الفقيه الشيعى بخلاف مذهب الحقّ أو يحكم الحاكم بخلافه لإحدى الجهات الّتى لأجلها شرّعت التقية.

و لا يخفى أنّها لا تجوز فى مقام الفتوى أو الحكم لغرض دفع الضرر عن النفس، إذا كانت موجبة للخوف على نفوس المؤمنين أو أعراضهم أو أموالهم، أو مورثة للبدعة و إضلال الناس أو وهن المذهب.

و أمّا دعوى حرمة التقية فى مقام الإفتاء و الحكم مطلقا فى جميع الموارد بزعم دلالة مثل قوله: وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ، فغير وجيهة.

و ذلك لأنّ الإفتاء و القضاء حينئذ كأىّ حرام بعنوانه الأوّلى يتغيّر حكمه الأوّلى بالتقية عند تحقّق شرائطها. نعم إذا كان ما يترتّب عليهما من المحذور أهمّ و أعظم خطرا عند الشارع ممّا يترتّب من المصلحة على تركها بالتقية، لا تجوز التقية فيهما قطعا، هذا مقتضى القاعدة.

و يشهد لما قلناه ما صدر من أئمّتنا المعصومين عليهم السّلام من الفتوى على خلاف الحكم الأوّلى الواقعى فى مقام التقية. فإذا حصل للفقيه ما كان حاصلا لهم عليهم السّلام من الشرائط المجوّزة، يجوز له أيضا الإفتاء على خلاف الحكم الأوّلى عن تقية.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى، ح ۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۳۸

و يشهد ذلك بالخصوص صحيحة أبان بن تغلب، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنى أقعد فى المسجد فيجىء الناس فيسألونى فإن لم اجبهم لم يقبلوا منّى، و أكره أن أجيبهم بقولكم و ما جاء عنكم. فقال عليه السّلام لى: انظر ما علمت أنّه من قولهم، فأخبرهم بذلك». «۱»

و خبر معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «بلغنى أنّك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج. إنّى أقعد فى المسجد فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون. و يجىء الرجل أعرفه بمودّتكم، فاخبره بما جاء عنكم. و يجىء الرجل لا أعرفه و لا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لى: اصنع كذا، فإنّى كذا أصنع». «۲»

و قد عقد صاحب وسائل الشيعة عنوان هذا الباب بقوله: «باب وجوب التقية فى الفتوى مع الضرورة». «۳»

حيث إنّه لا فرق بين الموردين بعد حصول ملاك جواز التقية فى الإفتاء و توفّر شرائطها. فما يظهر من بعض المحقّقين «۴» اتّضح بهذا البيان عدم وجاهته.

و كذلك الكلام بعينه فى إنشاء الحكم بخلاف الحقّ، بلا فرق بينه و بين الفتوى.

نعم كثير من المحاذير و المضارّ المترتّبة على ترك التقية- المجوّزة لها فى غير الفتوى و الحكم- لا تصلح لتجويز التقية فيهما؛ نظرا إلى شدّة مبغوضية الفتوى و الحكم بخلاف الحقّ فى نظر الشارع؛ لما فيه من تحريف الدين و إضلال الناس، كما قال تعالى: وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ و وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ و وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ

هُمُ الْفاسِقُونَ. «۵»

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۳۰ من أبواب الأمر و النهى، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۳۰ من أبواب الأمر و النهى.

(۴) القواعد الفقهية/ للمحقّق البجنوردى: ج ۵، ص ۷۹.

(۵) المائدة: ۴۴ و ۵۰ و ۵۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۳۹

عناوين اخرى للتقية جزئية أو تكرارية

و لا يخفى أنّه ذكر للتقيـة أقسام اخرى، كانقسامها إلى التقيـة المداراتيـة المشـروعية لحفظ شـئون الشـيعة و شـعائر المـذهب و دفع ما يوجب وهنه. و التقية الكتمانية المأمور بها لعدم الإذاعة و إفشاء سـرّهم عليهم السّلام كما وردت فى الروايات. و فى جعل الأخير قسما من أقسام التقيـة نظر. و ذلك لما سـبق فى تعريف التقية، من أخذ الكتمان فى ماهيتها و مفهومها، و أنّ الكتمان يتحقّق بكلّ من الفعل و الترك.

و يصـحّ التعبير بالتقيـة الخوفيـة عنـد خوف أىّ ضـرر و خطر نفسـى أو مـالى أو عرضـى، راجع إلى نفس المتّقى أو أقـاربه أو إخوانه المؤمنين. و قد سبق ما دلّ من النصوص الكثيرة على أخذ خوف الضرر فى مشروعية التقية.

و من أقسام التقية ما كانت التقية فيه لأجل دفع خطر متوجّه إلى الإسـلام و المسـلمين. بأن كان ترك التقية فيه موجبا لوهن الإسلام أو ضعـف المـذهب و إهانـة الشـعائر و هتـك المحترمـات أو قتـل نفـوس المـؤمنين أو نهب أموالهم أو سـلب الأمنيـة منهم، و نحو هـذه المحاذير ممّا يتوجّه ضرره إلى المذهب و المؤمنين.

و يمكن التعبير عن هذا القسم أيضا بالتقية الخوفية؛ لما فيه من الخوف على كيان المذهب و نفوس المؤمنين و أموالهم و فروجهم، مع عـدم صـدق عنوان الاضـطرار عليه. و يمكن إدراجه فى بعض مراتب التقيـة المداراتيـة، لكن يفترق حكمها عن ساير مراتب المـداراة الدانية.

و سيأتى البحث عن حكم آحاد هذه الأقسام عند البحث عن أحكام التقية.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۴۱

شرائط التقية و مستثنياتها

اشارة

اعتبار عدم المندوحة فى التقية

تحقيق آراء فقهاء الفحول/ الجمع بين النصوص

اشتراط عدم كون التقية موجبة لإراقة الدم

اشتراط عدم فساد فى الدين

موارد استثناء التقية

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۱۴۳

اعتبار عدم المندوحهٔ

اشارهٔ

۱- تحریر محل النزاع.
۲- تحریر آراء الأصحاب.
۳- تفصیل المحقّق الکرکی.
۴- مناقشهٔ الشیخ فی کلام المحقّق الکرکی.
۵- تحریر کلام الشیخ الأعظم./ لا یعتبر تبدیل موضوع التقیهٔ./ تحقیق نصوص اعتبار عدم المندوحهٔ فی کلام الشیخ.
۶- نقد کلام الشیخ الاعظم و مقتضی التحقیق فی المقام/ نظرهٔ إلی النصوص.
۷- نقد کلام السیّد البجنوردی و تقویهٔ کلام السیّد الإمام قدّس سرّه.

تحریر محلّ النزاع

وقع الکلام فی أنّه هل یعتبر فی مشروعیهٔ التقیهٔ مطلقا و فی إجزائها فی العبادات عدم المندوحهٔ أم لا؟
فذهب جماعهٔ إلی اعتبار عدمها، و آخرون إلی عدم اعتبار ذلک، و فی المقام تفاصیل یأتی بیانها فی خلال البحث.
و لفظ المندوحهٔ فی اللغهٔ بمعنی السعهٔ و الفسحهٔ و التمکّن.
قال الخلیل (المتوفی: ۱۷۵ هق) فی کتاب العین: النّدح: السعهٔ و الفسحهٔ،
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۱۴۴
تقول: إنّه لفی ندحهٔ من الأمر و مندوحهٔ منه.
و قال الجوهری (المتوفّی: ۳۹۳ ه. ق) فی الصحاح: ولی عن هذا الأمر مندوحهٔ و منتدح؛ أی سعهٔ.
و المراد من المندوحهٔ تمکّن المکلّف من الإتیان بالمأمور به الواقعی- تامّ الأجزاء الشرائط المطابق للمذهب الحقّ-؛ إمّا فی حین التقیهٔ، أو بعدها فی داخل الوقت مع التأخیر، أو بتغییر المکان، بأن یأتی به فی مکان مأمون خال عن الخطر.
و النزاع إنّما وقع فی اعتبار عدم تمکّن المکلّف من ذلک فی مشروعیهٔ التقیهٔ.
و إنّ للشیخ الأنصاری تحقیقا جامعا فی المقام ینبغی تحریر مرامه و بیان ظرائف نکاته؛ لما فیه من النفع لتحقیق هذا المطلب.
و إلیک بیانه فی ضمن العناوین التالیهٔ:

تحریر آراء الأصحاب

ذهب جمع من الأصحاب إلی اعتبار عدم المندوحهٔ فی جریان قاعدهٔ التقیهٔ، کصاحب المدارک. «۱»
و خالف ذلک جماعهٔ، فاختاروا عدم اعتباره، کالشهیدین فی البیان و الروض. «۲» و المحقّق الثانی فی جامع المقاصد «۳».

و فصّل ثالث بین ما ورد فیه الإذن بالتقیة بخصوصه، كغسل الرجلین فی الوضوء و التكتّف فی الصلاة، و بین ما لم یرد فیه نصّ یدلّ علی مشروعیة التقیة فیه بالخصوص، كفعل الصلاة إلی غیر جهة القبلة و الوضوء بالنبیذ أو مع الإخلال بالموالاة بحیث یجفّ مواضع الوضوء.

---

(۱) مدارك الأحكام: ج ۱، ص ۲۲۳.

(۲) البیان: ص ۴۸ و روض الجنان: ص ۳۷.

(۳) جامع المقاصد: ج ۱، ص ۲۲۲.

فعلی الأوّل لا یعتبر عدم المندوحة فی مشروعیة التقیة، بل هی مشروعة و مجزئة فی العبادات حینئذ حتّی مع المندوحة.

و علی الثانی یعتبر فی مشروعیتها و إجزائها عدم المندوحة، فلا تجوز و لا تجزی معها، فیجب حینئذ علی المكلّف الإعادة فی الوقت لو أمكن له ذلك.

و إذا خرج الوقت، فوجوب قضائه تابع لدلیله؛ لأنّ القضاء فرض جدید.

تفصیل المحقق الكركی

هذا التفصیل ذهب إلیه المحقّق الكركی فی المقام. «۱»

و قال الشیخ الأعظم الأنصاری فی توضیح كلامه ما حاصله:

أنّ ظاهر قوله: «لا تجب الإعادة، و لو تمكّن منها علی غیر وجه التقیة قبل خروج الوقت» اعتبار عدم التمكّن من فعل الواجب علی وجه غیر التقیة حین العمل.

و علیه فمن تمكّن منه حینه بالذهاب إلی مكان الأمن یجب علیه فعله طبق مذهب الحقّ. فمعنی قوله فی صدر كلامه: «و إن كان للمكلّف مندوحة عن فعله» ثبوتها فی آخر الوقت بعد ارتفاع التقیة، لا حین العمل.

---

(۱) رسائل المحقق الكركی: ج ۲، ص ۵۲. قال قدّس سرّه: «إنّ التقیة قد تكون فی العبادات، و قد تكون فی غیرها من المعاملات، و ربما كان متعلقها مأذونا فیه بخصوصه كغسل الرجلین فی الوضوء، و التكتّف فی الصلاة. و قد لا یكون مأذونا فیه بخصوصه، بل جواز التقیة فیه مستفاد من العمومات السالفة و نحوها.

فما ورد فیه نصّ بخصوصه إذا فعل علی الوجه المأذون فیه، كان صحیحا مجزیا، سواء كان للمكلّف مندوحة عن فعله كذلك أم لم یكن؛ التفاتا إلی أنّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حین التقیة، فكان الإتیان به امتثالا فیقضی الإجزاء. و علی هذا فلا تجب الإعادة و لو تمكّن منها علی غیر وجه التقیة قبل خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلك خلافا بین الأصحاب.

و ما لم یرد فیه نصّ بخصوصه كفعل الصلاة إلی غیر القبلة، و بالوضوء بالنبیذ و مع الإخلال بالموالاة بحیث یجف البلل كما یراه بعض العامّة، و نكاح الحلیلة مع تخلل الفاصل بین الإیجاب و القبول، فإنّ المكلّف یجب علیه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فیه، إظهار الموافقة لهم».

مناقشة الشيخ الأعظم فى كلام المحقق الكركى

و قد ناقش فى كلامه الشيخ الأعظم قدّس سرّه؛

أوّلا: بما حاصله: أنّ كلامه يرجع فى الحقيقة إلى القول باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق، كصاحب المدارك؛ إذ ليس مقصود صاحب المدارك من قوله باعتبار عدم المندوحة عدمها فى مجموع الوقت، بل مقصوده اعتبار عدمها حين العمل و إن كانت حاصلة إلى آخر الوقت.

و إلّا فالقول باعتبار عدمها فى جميع الوقت لم يقل به أحد من الأصحاب ظاهرا؛ لما سيجىء من أنّه مخالف لظاهر نصوص التقية، بل لصريح بعضها.

و عليه فمن تمكّن من الصلاة فى بيته مغلقا عليه الباب لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له الصلاة فى السوق و دكّانه بمحضر المخالفين.

هذا تحرير المناقشة الأولى للشيخ فى كلام المحقّق الكركى على ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه «۱».

و قد عرفت أنّ حاصل هذا البيان إرجاع كلام المحقّق الكركى فى الحقيقة إلى اعتبار عدم المندوحة حين العمل فى مشروعية التقية مطلقا بزعم أنّ اعتبار عدمها فى تمام الوقت ممّا لم يقل به أحد من الأصحاب.

و لكن يرد على الشيخ الأعظم الأنصارى أنّ الّذى يفهم من كلام المحقّق الكركى- صدرا و ذيلا- اختصاص ذلك بما ورد فيه نصّ خاصّ، و اعتبار عدمها فى تمام الوقت و استيعاب الاضطرار فى مشروعيتها فيما لم يرد فيه نصّ خاص. فإن قوله: «و لو تمكّن منها»... بيان لنفى اعتبار عدم المندوحة فى مطلق الوقت، لا من بعد زمان العمل إلى خروج وقت الواجب خاصّة.

و قوله: «قبل خروج الوقت» بيان أمد المندوحة. و المقصود إخراج المندوحة بعد خروج الوقت عن محلّ الكلام، كما هو كذلك.

---

(۱) رسالة التقية للشيخ الأنصارى: ص ۲۲- ۲۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۴۷

و ناقش ثانيا بما حاصله:

انّه إن أراد من عدم ورود نصّ بالخصوص عدم نصّ دالّ على مشروعية الإتيان بالواجب على وجه التقية، ففيه: أنّه بعد توفّر شرائط التقية و شمول عموماتها، لا دليل على مشروعية امتثال الأمر المتعلّق بالواجب الواقعى؛ لأنّ التحفّظ عن الضرر لو توقّف على ترك ذلك الواجب رأسا- بأن يترك الصلاة فى حال التقية- يجب تركه. و لا يشرع الدخول فى العمل المخالف للواقع تقية بعد فرض تأدّى التقية بترك الواجب الواقعى رأسا. و إن فرضنا أنّ التقية ألجأته إلى فعل ما يخالف الواقع لتوقّفها عليه، فيكون فعل ذلك واجبا و مجزيا لعمومات التقية، من دون دخل للأمر الأوّلى المتعلّق بالواجب الواقعى.

و إن أراد به عدم النص الدالّ على مشروعية العمل المطابق للتقية بالخصوص، مع فرض وجود عمومات التقية، ففيه أنّ عمومات التقية كما تدلّ على مشروعية أصل التقية فى العبادات، كذلك تدل على إجزاء المأتىّ به عن تقية، من غير حاجة إلى نصّ يدلّ على ذلك بالخصوص.

و حاصل كلام الشيخ الأعظم فى هذه المناقشة أنّه لا وجه لتفصيل المحقّق الثانى بين ما ورد فيه نصّ خاصّ دالّ على جواز التقية فيه بالخصوص و بين غيره ممّا هو داخل فى عمومات التقية. فإنّ هذه العمومات كافية لإثبات مشروعية موارد التقية و إجزاء الفعل المطابق للتقية، من دون حاجة إلى النصّ الخاصّ.

و فيه: أنّ موضوع التقية فى النصوص العامّة هو المضطرّ كما يظهر من قوله عليه السّلام: «التقية فى كلّ شىء اضطرّ إليه ابن آدم» و نحوه من العمومات. و الاضطرار إذا صدق حين العمل يتحقّق موضوع التقية، لا بعده.

و أمّا النصوص الخاصّـة فموضوع التقية فيها نفس عنوان العمل كغسل الرجلين حين الوضوء و التكتّف، دون الاضـطرار لينصـرف إلى حين العمل.

و لكن الّذى يردّ هذا التفصيل أنّ المستفاد من النصوص الخاصّة أيضا

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۴۸

اشتراط خوف الضـرر و الاضـطرار فى مشروعية التقية و وجوبها فى الموارد الخاصّة. و إنّما العامّ المزبور حاكم على النصوص الخاصّة بتفسير موضوع التقية و تعميمها إلى خصوص مورد الاضـطرار. فهذه النصوص مضـيقة لموضوع الأدلّة الخاصّة بزمان الاضطرار، و هو حين العمل.

رأى الشيخ الأعظم قدّس سرّه: اعتبار عدم المندوحة حين العمل

حاصل كلام الشيخ «۱» فى المقام يمكن تلخيصه فى ثلاث نكات؛ الاولى: اعتبار عدم المندوحة حين العمل؛ بمعنى عدم

---

(۱) قال قـدّس سـرّه: ثمّ إنّ الّذى يقوى فى النظر فى أصل مسألة اعتبار عدم المندوحة: أنّه إن اريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمـل من الإتيان به موافقا للواقع، مثل أنّه يمكنه عنـد إرادة التكفير للتقيـة من الفصل بين يـديه؛ بأن لا يضع بطن إحـداهما على ظهر الاـخرى بـل يقـارب بينهمـا، كمـا إذا تمكّن من صـبّه الماء من الكفّ إلى المرافق لكنّه ينوى الغسل عنـد رجوعه من المرفق إلى الكفّ؛ وجب ذلك و لم يجز العمل على وجه التقيـة بل التقيـة على هذا الوجه غير جائزة فى غير العبادات أيضا، و كأنّه مما لا خلاف فيه.

و إن اريـد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع فى مجموع الوقت المضـروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقيّة إلّا لمن لم يتمكن فى مجموع الوقت من الـذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عـدم اعتباره؛ لأنّ حمل أخبار الإذن فى التقية فى الوضوء و الصـلاة على صورة عدم التمكن من اتيان الحق فى مجموع الوقت مما يأباه ظاهرها أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد- أيضا- كونه وفاقيا.

و إن اريـد عـدم المندوحـة حين العمل من تبـديل موضوع التقيّة بموضوع الأمن، كأن يكون فى سوقهم و مساجدهم، و لا يتمكن فى ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خال، أو التحيّل فى إزعاج من يتقى منه عن مكانه، لئلا يراه فالأظهر فى أخبار التقيـة عدم اعتباره؛ إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقية فى أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسـب مقاصـدهم العرفيـة، أو فعـل مـا يجب تركه كـذلك، مع لزوم الحرج العظيم فى ترك مقاصـدهم و مشـاغلهم لأجـل فعـل الحقّ بقـدر الإمكان، مع أنّ التقية إنّما شـرّعت تسـهيلا للأمر على الشيعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفّى عن المخالفين فى الأعمال ربّما يؤدّى إلى اطّلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقيّة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۴۹

التمكن حينه من الإتيان بالعمل موافقا للواقع.

و عليـه فمن لم تمكّن حين العمـل من الفصـل بين يـديه؛ بـأن يقـارب بينهمـا، من دون أن يضـع بطن إحـداهما على ظهر الاـخرى فى الصـلاة، أو تمكّن من نيّـة غسل اليد حينما يرجع الماء من المرفق إلى الكف عكس فى صبّ الماء تقية، يجب عليه الفصل فى التكفير و نيـة غسـل اليـد من الأعلى إلى الأسـفل فى الوضوء، و لا يجوز له التقيـة فيهما حينئـذ؛ نظرا إلى وجود المندوحـة حين العمل. و هـذا بخلاف ما إذا لم يتمكّن من ذلك حين صـلاته و وضوئه، فالتقية مشـروعة له حينئذ، و إن احتمل التمكّن بعد مضـىّ العمل من ذلك، فلا يجب عليه أن يؤخّر العمل و يترقّب حتّى ييأس من حصول المندوحة إلى آخر الوقت.

الثانیـة: أنّه لاـ یعتبر عـدم المندوحـة فی مجموع الوقت المضـروب للعمـل، بأن لم یتمکّن المتقی من الإتیان بالواجب الواقعی فی تمام الوقت، بل یکفی عدم التمکّن منه فی بعض الوقت- أی حینما أراد العمل- فی مشـروعیة التقیة. و ذلک لأنّ حمل نصوص التقیة علی صورة عدم التمکّن من الإتیان بما یوافق المذهب فی تمام الوقت مخالف لظاهر أکثر نصوص المقام.

و لا یخفی أنّ اعتبار عـدم المندوحـة فی تمام الوقت عبارة اخری عن اعتبار عـدمها حین العمل، أو لازم ذلک و أمّا ذکرهما فی کلام الشیخ فی شرطیتین مستقلّتین فهو فی الحقیقة تفنّن فی العبارة.

لا یعتبر تبدیل موضوع التقیة

الثالثـة: أنّه لاـ یعتبر عـدم المندوحـة من تبـدیل موضوع التقیـة حین العمـل؛ بـأن لم یتمکّن حینه من الخروج إلی مکـان أمن خال عن الخوف و الخطر. فلا یعتبر ذلک؛ بمعنی أنّ التقیة مشروعة و إن تمکّن من التبدیل.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۵۰

و ذلک لأنّ اعتبار ذلک مخالف لظاهر أخبار التقیة؛ إذ الظاهر منها جواز العمل المطابق للتقیة حسب ما یقتضیـه المتعارف من عادتهم و مشاغلهم، بلا تحمّل للحرج و المشـقّة؛ نظرا إلی تشـریع التقیة علی أساس تسهیل الأمر للشیعة و رفع الحرج عنهم. و من اعتبار ذلک ربّما یلزم الحرج و المشـقّة و ینقض به الغرض من تشـریع التقیـة؛ حیث إنّ تبـدیل موضوع التقیة بالخروج و التحیّز إلی مکان الخلوة و الأـمن ربّما یؤدّی إلی اطّلاعهم علی ذلک، فیصـیر سـببا لتفقّـدهم و مراقبتهم للشـیعة وقت العمل، و ینجرّ ذلک بالمآل إلی ما شـرّعت التقیة لأجل الفرار عنه، فیوجب نقض غرض التقیة.

تحقیق الشیخ فی نصوص المقام

ثمّ قال الشـیخ الأعظم ما لفظه: «نعم فی بعض الأخبار ما یـدلّ علی اعتبار عدم المندوحة فی ذلک الجزء من الوقت و عدم التمکّن من دفع موضوع التقیة.

مثل: روایة أحمد بن محمّد بن أبی نصر، عن إبراهیم بن شیبة قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السّلام أسأله عن الصلاة خلف من یتـولّی أمیر المـؤمنین و هـو یری المسـح علی الخفّیـن، أو خلـف من یحرّم المسـح علی الخفّین و هـو یمسـح، فکتب علیه السّـلام: إن جامعک و إیّاهم موضع لا تجد بدّا من الصـلاة معهم، فأذّن لنفسک و أقم، فان سـبقک إلی القراءة فسبّح «۱» فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترک الصلاة معهم. «۲»

و نحوهـا مـا عن الفقه الرضوی من المرسل، عن العالم علیه السّـلام قال: و لا تصلّ خلف أحـد إلّا خلف رجلین: أحـدهما من تثق به و بدینه «۳» و ورعه، و آخر من تتقی

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵، ص ۴۲۷، الباب ۳۳ من أبواب الصلاة الجماعة، الحدیث ۲.

(۲) فلا إشکال فی دلالتها علی المطلوب، و لکن سندها ضعیف بإبراهیم بن شیبة؛ إذ لم یوثق و إلّا باقی رجال الحدیث من الأجلّاء و الموثّقین.

(۳) فی المصدر و تدینه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۵۱

سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته «۱»، فصلّ خلفه على سبيل التقيۀ و المداراۀ، و أذّن لنفسک و أقم و اقرأ فيه، فانه «۲» غير مؤتمن به ... الخ. «۳»

و فى روايۀ معمّر بن يحيى- الواردۀ فى تخليص الأموال من أيدى العشّار-:

إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورۀ، فله فيه التقيۀ. «۴»

و عن دعائم الإسلام عن أبى جعفر الثانى عليه السّلام: لا تصلّوا خلف ناصب و لا كرامۀ، «۵» إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا فى بيوتكم ثمّ صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوّعا. «۶»

و يؤيّده العمومات الدالّۀ على أنّ التقيۀ فى كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، «۷» فإنّ ظاهرها حصر التقيۀ فى حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكّن من تبديل موضوع التقيۀ بالذهاب إلى موضع الأمن، مع التمكّن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلک حرج أو ضيق من تفقّد المخالفين و ظهور حاله فى مخالفتهم سرّا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضطرار.

و بالجملۀ: فمراعاۀ عدم المندوحۀ فى الجزء من الزمان الّذى يوقع فيه الفعل أقوى، مع أنّه أحوط.

---

(۱) فى المصدر: و شنعه و فى «ع» و شنيعته.

(۲) فى المصدر: لأنه.

(۳) الفقه الرضوى: ص ۱۴۴- ۱۴۵ و عنه فى المستدرک: ج ۶، ص ۴۸۱ و فيه: و شنعته.

و قوله بوائقه: جمع الباثق؛ أى ما يوجب الجرح، و هو كنايۀ عن الضرب.

(۴) وسائل الشيعۀ: ج ۱۶، ص ۱۳۶، الباب ۱۲ من كتاب الأيمان، الحديث ۱۶ و ب ۲۵، من أبواب الأمر و النهى، ح ۱.

(۵) فى «ن» و «ش» و «ع»: كراميۀ. و هم فرقۀ من المشبّهۀ، أصحاب أبى عبد اللّه، محمد بن كرام، انظر: الملل و النحل: ج ۲، ص ۹۹.

(۶) دعائم الإسلام: ج ۱، ص ۱۵۱.

(۷) كما فى صحيح زرارۀ و إسماعيل الجعفى، رواه فى وسائل الشيعۀ: ج ۱۱، ص ۴۶۸، الباب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۵۲

نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقّق الأمن و ارتفاع الخوف ممّا لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه، كما تقدّم». «۱» انتهى كلام الشيخ الأعظم.

نقد كلام الشيخ الأعظم

حاصل إشكال الشيخ على تفصيل المحقّق الثانى أنّ ملاک مشروعيۀ التقيۀ تحقّق موضوعها و شرائطها، فإذا تحقّق ذلک فى مورد يدخل فى نطاق أدلّۀ التقيۀ من غير فرق بين ورود الإذن بالخصوص و بين عدم وروده، ممّا لم يرد فيه- غير إطلاقات التقيۀ- نصّ بالخصوص. و أنّ الظاهر من الأدلّۀ كفايۀ عدم المندوحۀ حين العمل مطلقا و لو لم يرد فيه نصّ خاصّ.

و فيه: أنّ إطلاقات التقيۀ لمّا اخذ فى موضوعها الاضطرار و الضرورۀ و الإكراه و الخوف على النفس، لا تشمل ما لم يتحقّق فيه واحد هذه العناوين.

و من الواضح عدم صدقها فيما لو كان المكلّف متمكّنا بإتيان الواجب على غير وجه التقيۀ بالتأخير أو بتعويض المكان. و قد سبق ذكر هذه الاطلاقات فى مطاوى البحوث السابقۀ و لا سيّما فى أقسام التقيۀ.

و هذا بخلاف النصوص الخاصّۀ الدالّۀ بإطلاقها على مشروعيۀ التقيۀ مطلقا، مثل ما ورد منها فى الصلاۀ مع المخالفين؛ حيث قد يقال:

إنّه لم یؤخذ فی موضوعها واحد من العناوین المذکورة. و من هنا تدلّ هذه النصوص علی مشروعیة التقیة فی الصلاة مع المخالفین مطلقا، سواء وجدت مندوحة أم لا.

نعم موضوع هذه النصوص هو التقیة المداراتیة، إلّا أنّها تدلّ بإطلاقها علی مشروعیة التقیة المداراتیة مطلقا، حتّی مع المندوحة حین العمل فضلا عمّا

---

(۱) رسالة التقیة/ للشیخ الأعظم: ص ۲۶- ۲۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۱۵۳

بعده. ففی هذه الصورة أیضا یکون ما ذهب إلیه الشیخ مخالفا لظاهر أخبار التقیة المداراتیة. فلا یمکن موافقة الشیخ مطلقا.

مقتضی التحقیق فی المقام

مقتضی التحقیق: التفصیل فی اعتبار عدم المندوحة بین التقیة الاضطراریة و الخوفیة و بین التقیة المداراتیة.

و ذلک لأنّ الّذی یقتضیه التأمّل أنّ الدلیل علی اعتبار عدم المندوحة فی التقیة الاضطراریة و الخوفیة، دوران تحقّق مناط التقیة و ملاک تشریعها مدار عدم وجود المندوحة.

و ذلک لانتفاء ملاک الاضطرار و الضرورة فی صورة وجود المندوحة و تمکّن المکلّف من الاتیان بالمأمور به الواقعی- المطابق لمذهب الحق- حین التقیة أو فی الزمان اللّاحق المتأخّر عن زمانها، أو بتبدیل مکانه إلی مکان أمن؛ نظرا إلی تمکّن المکلّف حینئذ من رفع الاضطرار بالتأخیر فی زمان فعل المأمور به، أو بتغییر مکان فعله. و کذلک الکلام فی ملاک الخوف، فیمکن إزالته بذلک.

إلّا فی صورة استیعاب الاضطرار أو الخوف لتمام الوقت أو لجمیع الأمکنة الممکن فیها الإتیان بالمأمور به؛ بمعنی توقّف رفع الاضطرار و الخوف علی موافقة المخالف فی زمان أو مکان خاصّ فلا إشکال حینئذ فی مشروعیة التقیة الاضطراریة و أخواتها.

هذا، کلّه فیما إذا کان ملاک مشروعیة التقیة أحد عناوین الاضطرار و الإکراه و الخوف، و ذلک فی غیر التقیة المداراتیة.

و أمّا التقیة المداراتیة- الّتی لا دخل لواحد من العناوین المزبورة فی مشروعیتها- فلا وجه للقول باشتراط عدم المندوحة فی مشروعیتها.

فالأقوی فی المقام التفصیل فی اعتبار عدم المندوحة بین التقیة المداراتیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۱۵۴

و بین غیرها. فلا یشترط فی مشروعیة التقیة المداراتیة عدم المندوحة و هذا بخلاف غیرها من أقسام التقیة. فیعتبر فیه عدم المندوحة حین العمل بالبیان الآتی.

بیان ذلک:

أنّه قد تقدّم منّا سابقا التفصیل فی مشروعیة التقیة الاضطراریة بین صورة استیعاب العذر و بأن لم یتمکّن المکلّف من ترک التقیة حال العمل و الإتیان بالمأمور به الواقعی فی زمان آخر من الوقت المضروب له، و لا بتغییر المکان، و توقّف رفع الاضطرار علی موافقة المخالف حال العمل، فالتقیة الاضطراریة حینئذ جائزة مشروعة، بل واجبة.

و بین صورة عدم استیعاب العذر؛ بأن تمکّن المکلّف من ترک التقیة حین العمل و الإتیان بالمأمور به الواقعی فی زمان آخر من الوقت المضروب له أو بتغییر المکان فلا یجوز التقیة الاضطراریة حینئذ؛ لعدم صدق الاضطرار حینئذ، فضلا عن توقّف رفعه علی الموافقة حین العمل.

و مقتضى التفصيل المزبور اعتبار عدم المندوحة حين العمل فى مشروعية التقية الاضطرارية؛ بمعنى تحقّق الاضطرار حقيقة و واقعا على النحو المطلق حين العمل بأن علم المكلّف حين العمل عدم تمكّنه من المأمور به الواقعى فى غير وقت العمل. فالمراد من عدم المندوحة حين العمل ما كان بمعنى استيعاب الاضطرار، لا الاضطرار فى خصوص حال العمل؛ بأن تمكّن من ترك التقية و لرفع الاضطرار بإعمال الحلّية و الإتيان بالمأمور به الواقعى فى ساير آنات من عدم المندوحة حين العمل. فإنّ مقصودهم اختصاص الاضطرار بحين العمل؛ بمعنى تمكّن المكلّف من ترك التقية قبل الدخول فى العمل و الاشتغال فيه بضرب من الحيل و الإتيان بالمأمور به الواقعى فى وقت أو مكان آخر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۵۵

فإنّ عدم المندوحة حين العمل بالمعنى المقصود عندهم لا يكفى فى مشروعية التقية الاضطرارية و الخوفية و فى الحقيقة يعتبر فى مشروعية التقية الخوفية و الاضطرارية عدم المندوحة من الإتيان بالمأمور به الواقعى فى غير حين العمل. و الضابطة فيه توقّف رفع الاضطرار و الخوف على التقية فى وقت خاصّ؛ بأن علم عدم تمكّنه من الإتيان بالمأمور به فى غير ذلك الوقت.

و السرّ فى ذلك كلّه دخل عدم المندوحة فى صدق عنوان الاضطرار و الخوف و الضرورة و ما شابهها من العناوين؛ ضرورة أنّه لا يقال لمن تمكّن من الإتيان بالمأمور به الواقعى فى بعض الوقت المضروب له فى مكان من الأمكنة، إنّه مضطرّ. فلا يتحقّق حينئذ ملاك التقية الاضطرارية. و من هنا تكون التقية مشروعة عند استيعاب العذر و توقّف رفع الاضطرار و الخوف على موافقة العامّة فى زمان أو مكان خاصّ. و لا تكون مشروعية عند عدم استيعاب العذر؛ لعدم التوقّف المزبور.

و على هذا الأساس فلو ارتفع المحذور بمجرّد ترك الوظيفة فى الزمان و المكان المخوف فيهما، من دون أن يتوقّف ارتفاعه على ذلك، لا يجوز التقية بالفعل الموافق للعامّة، بل يجب الاتيان بها فى الزمان و المكان المأمون فيهما.

و هذا بخلاف التقية المداراتية بين أهل العامّة، حيث إنّه لا دخل للعناوين المزبورة فى مشروعيتها.

و أمّا النصوص الواردة فى الصلاة مع المخالفين فهى ناظرة إلى التقية المداراتية، و من هنا يعتبر فيه عدم المندوحة.

و الحاصل: أنّه لا مشروعية للتقية ما دام لم يتحقّق واحد من الملاكين؛ أى الضرورة و المداراة، من جرّ مودّتهم و تحبيب قلوبهم و تقوية المذهب و الشريعة و وحدة الكلمة بين المسلمين و السدّ عن الاختلاف و التفرقة بينهم. لو لم يتحقّق

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۵۶

عناوين الاضطرار و الإكراه و الخوف بوجه من الوجوه، لا مشروعية للتقية.

و أمّا لو تحقّق واحد منهما تكون التقية مشروعة على التفصيل المزبور.

نظرة إلى النصوص

و أمّا النصوص:

فمنها ما هو ناظر إلى التقية المداراتية، و منها ما هو ناظر إلى ساير أقسام التقية من الاضطرارية و الإكراهية و الخوفية. فكلّ قسم منها يدلّ على مشروعية قسم من التقية، إلّا أنّ ما ورد منها فى التقية المداراتية ينفى بإطلاقها اعتبار عدم المندوحة فى مشروعيتها؛ نظرا إلى عدم دخل للمندوحة فى تحقّق ملاك هذا النوع من التقية. و ذلك لأنّ جرّ مودّة العامّة و تحبيب قلوبهم و تحكيم الوحدة بين الفريقين و تقوية المذهب و الشريعة امور لا دخل لوجود المندوحة فى تحقّقها و حصولها.

و هذا بخلاف ما دلّ من النصوص على مشروعية ساير أنحاء التقية بملاك الاضطرار و الضرورة و الإكراه و الخوف على النفس أو العرض أو المال.

لو تمكّن المكلّف من الإتيـان بالمأمور به الواقعى فى وقت أو مكان، تنتفى العناوين المزبورة و يرتفع، و ينتفى ملاك مشـروعية التقية لا محالة.

فاتّضح ممّا بيّناه أنّ نصوص التقية على وفق التفصيل الّذى بيّنّاه.

و أمّا النصوص- العامّيـة و الخاصّيـة- الدالّـة بإطلاقها على نفى اعتبار عـدم المندوحة، فكلّها ناظرة إلى التقية المداراتية، كما أنّ الظاهرة منها فى اعتبار عـدم المندوحة ناظرة إلى غير المداراتية من ساير أنحاء التقية. و سـيأتى بيان هذه النصوص فى خلال المباحث القادمة، إن شاء اللّه.

و إنّ ما فصّلناه فى المقام يمكن الجمع به بين النصوص الدالّة على اعتبار عدم المندوحة و بين ما دلّ منها على عدم اعتباره.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۵۷

نقد كلام السيّد البجنوردى و تقوية كلام السيّد الإمام

و أمّا ما يقال «۱» من كون عدم المندوحة محقّقا لموضوع التقية لا شرطا فيها، فلا يرجع إلى محصّل.

و قد عرفت وجه المناقشة فيه بما بيّنّاه؛ ضرورة عدم دخل لعدم المندوحة فى التقية المداراتية، لا موضوعا و لا حكما.

و أمّا ساير أنحاء التقية فعدم المندوحة محقّق لملاك مشـروعيتها الّذى هو الاضـطرار و الإكراه و الخوف. و الفرق بين هذه العناوين و بين موضوع التقيـة واضـح. فإنّ موضوع التقيـة هو الفعل العبادى أو المعاملى الّـذى يؤتى به على وجه التقيـة و أين هذا و الاضـطرار و الضرورة و الخوف و الإكراه؟!

ثمّ إنّ هاهنـا نكتـة و هى: أنّ التقيـة المداراتيـة تختصّ بالمخـالفين؛ نظرا إلى ظهور نصوصـها فى ذلك. كما سيأتى بيانها تفصـيلا فى تحقيق الصلاة مع المخالفين. و أمّا التقية الاضطرارية و الخوفية و الإكراهية، فهى أعمّ من التقية من المخالفين و غيرهم.

و بهذا البيان اتّضح وجه ما ذهب إليه السيّد الإمام الراحل «۲» من التفصيل فى

---

(۱) القواعد الفقهية: للسيد المحقق البجنوردى: ج ۵، ص ۷۳.

(۲) الرسائل: ج ۲، ص ۲۰۳؛ حيث قال قدّس سرّه: «هذا حال ما يسـتفاد حكمه من دليل الاضـطرار و قد عرفت اعتبار عدم المندوحة مطلقا فيجب اعمال الحيلـة فى التخلص عن المتقى منه و فى اتيان العمل موافقا للحق بقـدر المقدور فان الضـرورات تتقدّر بقدرها نعم لو خاف من اعمال الحيلة افشاء سر و ورود ضرر عليه يكون ذلك أيضا من الاضطرار و الضرورة عرفا.

و أمّـا مـا يسـتفاد حكمه من ساير الأدلـة الّتى تختص ظاهرا بالمخالفين فالظاهر أنّه لا يعتبر فيها عـدم المندوحـة مطلقا. فمن تمكن من إتيان الصـلاة بغير وجه التقية، لا يجب عليه إتيانها كذلك بل الراجح اتيانها بمحضـر منهم على صفة التقية، و كذا لا يجب عليه اعمال الحيلـة فى ازعـاج من يتقى منه عن مكـانه أو تغيير مكـانه من السوق أو المسـجد إلى مكان امن لظهور الأدلـة بل صـراحة بعضـها فى رجحـان الحضور فى جماعـاتهم و أنّ الصـلاة معهم كالصـلاة مع رسول اللّه، و لا ـ شك فى أنّ هـذه الترغيبات تنافى إعمال الحيلـة و تعويق العمل، فمن سمع قول

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۵۸

المقام بين التقيـة من المخالفين و بين التقيـة الاضـطرارية من اعتبار عـدم المندوحـة فى التقية الاضـطرارية و عدم اعتباره فى التقية من المخالفين.

و السرّ فى ذلك عـدم دخل للاضـطرار فى تحقّق المـداراة و من هنا لا يعتبر عـدم المندوحـة فى التقية المداراتية، و هذا بخلاف التقية

الاضطراریة و الخوفیة و الإکراهیة، فإنّ صدق هذه العناوین کلّها یتوقّف علی عدم وجود المندوحة.

حصیلة التحقیق

تحصّل ممّا حقّقناه فی اعتبار عدم المندوحة التفصیل بین التقیة المداراتیة و یعتبر فی غیرها، من الاضطراریة و الخوفیة و الإکراهیة.
أمّا وجه عدم اعتباره فی المداراتیة عدم دخل الضرورة و الاضطرار و الخوف فی ملاک المداراة.
و أمّا وجه اعتباره فی غیر المداراتیة فلدوران تحقّق الاضطرار و الخوف- الّذی هو معیار التقیة الاضطراریة و الخوفیة و ملاک تشریعها- مدار عدم وجود المندوحة.
و مقتضی ذلک اعتبار عدم المندوحة فی غیر المداراتیة التفصیل فی مشروعیته التقیة؛
بین صورة استیعاب العذر، و لو فی علم المکلّف حین العمل بعدم تمکّنه من الإتیان بالمأمور به الواقعی فی غیر وقت العمل، أو توقّف رفع الاضطرار

أبی جعفر قدّس سرّه: «صلوا فی عشائرهم مذیلا بقوله: و اللّه ما عبد اللّه بشیء احب إلیه من الخباء، لا یشک فی أنّ المراودة معهم و جلب قلوبهم مطلوبة و الصلاة معهم و فی عشائرهم محبوبة و من أحسن العبادات، و هی تنافی أعمال الحیلة و الانعزال عنهم فی عباداته و کذا سمع قول أبی عبد اللّه قدّس سرّه فی صحیحة حماد بن عثمان: من صلی معهم فی الصف الأوّل کمن صلی خلف رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یشد الرحال إلی الصلاة معهم للنیل بهذا الفوز العظیم، فهما کغیرهما من الأخبار الکثیرة المرغبة منافیة لأعمال الحیلة.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۵۹
و الضرورة علی موافقة المخالف فی زمان أو مکان خاصّ، فلا إشکال حینئذ فی مشروعیة التقیة.
و بین صورة عدم استیعاب العذر و عدم العلم به حین العمل، و عدم التوقّف المزبور، فلا یشرع التقیة الاضطراریة و الخوفیة حینئذ.
و لا یخفی أنّه لیس عدم المندوحة مقوّما لموضوع التقیة، کما توهّم بعض، بل شرط مشروعیتها فی غیر المداراتیة، کما یظهر من السیّد الإمام الراحل قدّس سرّه.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۶۰

اشتراط عدم کون التقیة موجبة لإراقة الدم

اشارة

۱- الاستدلال بالإجماع.
۲- الاستدلال بالنصوص.
۳- هل المنفیّ فی موارد إراقة الدم وجوب التقیة؟ أو أصل مشروعیتها.
۴- المراد من الدم فی قوله علیه السّلام: إذا بلغت الدم...
۵- الدوران بین قتل الغیر و بین إیقاع النفس فی الهلکة.

و یشترط فی جریان قاعدة التقیة عدم الخوف علی النفس المحترمة مطلقا، سواء کان نفس المتّقی أو نفوس سایر المؤمنین.

الاستدلال بالإجماع

و قد نقل الأصحاب الإجماع علی اشتراط ذلک فی مشروعیة التقیة، کما عن ابن إدریس فإنّه قد نفی الخلاف بین الأصحاب فی نفی التقیة فی قتل النفوس. «۱» و کذا العلّامة فی کتاب المنتهی فی باب الأمر بالمعروف. «۲»

و فی الریاض الإجماع علی استثناء إنفاذ أمر الجائر فی قتل المسلم، «۳» و کذا

---

(۱) السرائر: ج ۲، ص ۲۰۳، کتاب المکاسب: باب عمل السلطان و أخذ جوائزهم.

(۲) منتهی المطلب: ج ۲، ص ۹۹۴، کتاب الجهاد، البحث الثالث من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

(۳) ریاض المسائل: ج ۱، ص ۵۱۰، کتاب التجارة: أواخر الفصل الأوّل، المسألة السادسة فی الولایة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۶۱

ادّعاه الأردبیلی «۱» و بقسمیه فی الجواهر «۲»، و ادّعاه فی المستند، «۳» و هو ظاهر الشیخ الأنصاری «۴» و هو منقول عن جماعة. «۵»

و لکن هذا الإجماع مدرکی؛ لدلالة النصّ علی ذلک، فلا یکون کاشفا عن رأی المعصوم تعبّدا بما هو إجماع.

الاستدلال بالنصوص

و قد دلّت علی ذلک عدّة من النصوص المعتبرة و غیرها. ففی صحیحة محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إنّما جعلت التقیة لیحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلیس التقیة.» «۶»

و فی موثّقة أبی حمزة الثمالی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إنّما جعل التقیة لیحقن بها الدم، فإذا بلغت التقیة الدم فلا تقیة». «۷»

و فی مرسلة الصدوق فی الهدایة قال: قال الصادق علیه السّلام: «لو قلت: إنّ تارک التقیة کتارک الصلاة لکنت صادقا، و التقیة فی کلّ شیء حتّی یبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقیّة». «۸»

قوله إنّما جعلت التقیة؛ أی شرّعت فی أوّل تشریعها، کما أشار إلیه السیّد

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان: ج ۸، ص ۹۷، کتاب المتاجر، مبحث الولایة من قبل العادل أو الجائر، فی کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: ج ۷، ص ۵۵۰.

(۲) جواهر الکلام: ج ۲۲، ص ۱۶۹، کتاب التجارة: المسألة الرابعة فی جواز الولایة.

(۳) مستند الشیعة: ج ۲، ص ۳۵۱، کتاب مطلق الکسب و الاقتناء، المسألة السادسة من المقصد الرابع فی حرمة تولیة القضاء و الحکم و نحوه عن السلطان الجائر.

(۴) کتاب المکاسب: ص ۵۷، المسألة السادسة و العشرون فی بیان الولایة من قبل الجائر، فی ذیل التنبیه الأوّل من تنبیهات الإکراه.

(۵) مفتاح الکرامة: ج ۴، ص ۵۱۱.

(۶) وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۱.

(۷) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۲.

(۸) الجوامع الفقهية: ص ۴۷، كتاب الهداية: باب التقية، و عنه فى مستدرك وسائل الشيعة:

ج ۱۲، ص ۲۷۴، الباب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۲

الإمام الراحل قدّس سرّه «۱» و ذلك فى قضيّة عمّار. فالحصر باعتبار مبدأ تشريعها، لا بمعنى حصر جواز التقية فى حقن الدم. و بذلك يرتفع التعارض المتوهّم بين هذه الطائفة و بين ساير النصوص، و يحفظ ظهور «إنّما».

و لا يخفى أنّ هذه الطائفة من النصوص بعقدها السلبى حاكمة على عمومات التقية الاضطرارية، و تقيّد إطلاقاتها بالحكومة. و ذلك لأنّها إنّما تنفى حكم التقية بلسان نفى عنوانها و موضوعها ادّعاء و تنزيلا؛ لأنّ لسان قوله:

«لا تقية» نفى وجود التقية- الّتى هى موضوع الوجوب أو الجواز- بالدلالة الاستعمالية و لكن المراد الجدّى نفى حكمها، من الوجوب أو الجواز على ما سيأتى البحث فيه.

هل المنفىّ عند إراقة الدم وجوب التقية؟ أو أصل مشروعيتها؟

وقع الكلام فى موارد انجرار التقية إلى إراقة الدم و قتل النفس، فى أنّ المنفىّ بقوله عليه السّلام: «فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية» هل هو أصل مشروعيتها و جوازها فتكون حراما حينئذ؟ أو المرفوع وجوبها فتكون جائزة غير واجبة؟

فقد يحتمل إرادة رفع الوجوب؛ نظرا إلى أنّ المجعول فى الفقرة السابقة لمّا كان وجوب التقية لحفظ النفس و حقن الدم، كما يرشد إلى ذلك قوله عليه السّلام: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم» «... ۲» فالمرفوع فى الفقرة اللاحقة وجوبها؛ لانتفاء ملاك الجعل- و هو حقن الدم المعلّل به فى صدر الرواية-، و لمناسبة الحكم و الموضوع.

و قد يقال برفع أصل المشروعية و الجواز. و يعلّل لذلك أيضا «۳» بمناسبة

---

(۱) المكاسب المحرّمة: ج ۲، ص ۲۲۴.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۳۱، من الأمر و النهى، ح ۱ و ۲.

(۳) راجع المكاسب المحرّمة للسيّد الإمام الراحل: ج ۲، ص ۲۲۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۳

الحكم و الموضوع و فهم أهل العرف الساذج. و ذلك لأنّ الجملة فى هذه الرواية إنّما سيقت لأهميّة الدم و حفظ النفس المحترمة و أنّها أوجبت التقية. فإذا كان حفظ النفوس و حقن الدماء بدرجة من الأهميّة و الخطورة العظيمة بحيث صار سببا لوجوب التقية، فلا محالة يكون إراقتها سببا لحرمتها؛ لأنّ فى حفظ الدم كما تكون مصلحة إلزامية فكذلك فى إراقتها مفسدة إلزامية. و هذا الوجه هو الملاك المشكّل لمناسبة الحكم و الموضوع فى المقام و موجب للتناسب بين الفقرتين، لا الوجه السابق.

هذا مضافا إلى لزوم نقض الغرض بتجويز التقية عند ما كانت موجبة لإراقة الدم، فلا يناسب رفع الوجوب لما سيقت الرواية لأجل أهمّيته، و هو حقن الدماء و حفظ النفوس المحترمة.

و أنت ترى ما فى هذا الوجه من القوّة و المتانة، و من هنا جعل السيّد الإمام الراحل «۱» هذا الاحتمال أرجح و قوّاه و أيّده بفهم الأصحاب ذلك من الصحيحة المزبورة و من ساير نصوص المقام، و أشكل بذلك على تردّد بعض المدقّقين «۲»، و جعل تردّده فى غير محلّه.

المراد من الدم فى قوله: إذا بلغت الدم...

لا إشكال فى أنّ المراد من الدم فى قوله عليه السّلام: «ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية» ليس مطلق الدماء و النفوس، بل إنّما المقصود خصوص دم النفس المحترمة ممّن كان محقون الدم.

و الوجه فى ذلك أنّ من ليست نفسه محترمة عند الشارع كالكافر الحربى لا حرمة لدمه عند الشارع حتّى يأمر بحقنه. و كذا المؤمن المستحقّ للقتل حدّا

(۱) راجع المكاسب المحرّمة للسيّد الإمام الراحل: ج ۲ ص ۲۲۹- ۲۳۰.

(۲) و هو المحقق العلّامة الميرزا محمّد تقى الشيرازى فى مبحث حرمة الولاية من قبل الجائر.

كالزانى محصنا و اللاطى. فإنّه غير محقون الدم عند الشارع؛ حيث أمر بقتله و إراقة دمه فكيف يرفع وجوب التقية و يحرّمها لغرض حقن دمه؟!

نعم إطلاق كلمات الأصحاب فى المقام يقتضى عدم الفرق بين أفراد المؤمنين كما هو مقتضى إطلاق النصّ المزبور. و لعلّ لذلك استظهر الشيخ الأنصارى «۱» من كلمات المشهور عدم جواز التقية فى المؤمن المستحقّ للقتل حدّا، إلّا أنّ تسالم الأصحاب و إجماعهم «۲» على عدم كونه محقون الدم، يكشف عن قولهم هاهنا بجواز التقية فيه فيما إذا أوجبت إراقة دمه.

كما أنّ تظافر النصوص على استحقاقه للقتل- كما ادّعاه فى الرياض فى الشرط الخامس من شرائط القصاص- و أمر الشارع فيها بقتله قرينة صارفة للنصوص- النافية للتقية البالغة حدّ الدم- عن مثله.

الدوران بين قتل الغير و بين ايقاع النفس فى الهلكة

إذا دار الأمر بين إيقاع النفس فى الهلكة و بين قتل نفس محترمة مباشرة؛ بأن اكره الإنسان على قتل غيره و علم أنّه لو لم يقتله لقتله المكره الظالم، لا ريب فى لزوم ملاحظة ما هو أهمّ خطرا فى نظر الشارع عند تزاحم الملاكات أو تعارضها، من المصالح و المفاسد.

و يظهر من السيّد الإمام الراحل «۳» أهمّية حرمة مباشرة قتل النفس المحترمة من حرمة إيقاع النفس فى الهلكة عند الشارع. فلا يجوز للمكره فى مفروض الكلام قتل غيره حفظا لنفسه من الهلاك مطلقا، بلا فرق بين درجات

(۱) مكاسب الشيخ: ص ۵۹/ المسألة السادسة و العشرون/ التنبيه الخامس من تنبيهات الإكراه.

(۲) السرائر: ج ۳، ص ۳۶۱ و الشرائع: ج ۴- ۳، ص ۹۹۱ و الجوامع الفقهية: ص ۵۵۷.

(۳) المكاسب المحرّمة للسيّد الإمام الراحل: ج ۲، ص ۲۳۱.

الأشخاص و مراتب خطورتهم فى نظر الشارع، كما هو كذلك فى باب التزاحم.

و علّل ذلك بأنّ الدوران فى المقام بين واجب و هو حفظ النفس عن الهلاك و بين حرام و هو قتل النفس المحترمة أو بين فعلين حرامين أحدهما: إيقاع النفس فى الهلكة، و الآخر مباشرة قتل الغير ممّن له النفس المحترمة. و من المعلوم أهمّية حرمة مباشرة القتل من حرمة إلقاء النفس فى التهلكة.

و قـد يقال بالتخيير لتزاحم الملاكين. و مقتضـى التحقيق ملاحظـة الأهميّـة من جهة الأشـخاص. فلو كان من اكره على قتله جماعة من المؤمنين أو قائـدا دينيـا أو مثله، لاـ إشـكال حينئـذ فى عـدم جواز مباشـرة القتـل؛ للقطع بأهميّته حرمـة قتله من حرمـة إيقاع النفس فى الهلكة.

و أمّا لو كان الأمر بالعكس؛ بأن كان المكره قائدا دينيا أو جماعة من المؤمنين و كان من أكره على قتله أحد المؤمنين، يشكل ترجيح حرمـة مباشـرة القتل و الحكم بترك التقيـة فيما إذا ترتّبت على إلقاء النفس فى التهلكة مفاسد كثيرة شديدة يقطع بعدم رضـى الشارع به، كانهزام عسـكر الإسـلام و إيجاد الرعب و الوحشة فى المسـلمين و التعرّض إلى نواميسـهم بسـبب هلاكة قائدهم أو أمير جيشهم و نحو ذلك.

و لكن ما دام لم تحرز أهميّة ذلك لا إشـكال فى عدم مشـروعية التقية المستلزمة للمباشرة فى قتل النفس المحترمة، فيجب تركها و لو انجرّ إلى إلقاء نفس المتّقى فى التهلكة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۶

اشتراط عدم الفساد فى الدين

يشترط فى جريان قاعدة التقيـة عـدم الوقوع فى المحرّمات العظيمـة، كمحو شـعائر الدين و البدعة الموجبة لإضـلال الناس و تحريف الكتاب، و بعض الفواحش، كالزنا، و لا سيّما بذات محرم و اللواط، و ارتكاب ما يوجب فساد دين المتّقى و ذهاب إيمانه و ضلالته.

و ذلك لما دلّت عليه النصوص المستفيضة الناطقة بأنّ التقية لحفظ المذهب و صيانة معارف الأئمّة عليهم السّلام عن الضياع.

كقول الصادق عليه السّلام: «اتّقوا اللّه و صونوا دينكم بالورع و قوّوه بالتقية». «۱»

و قوله عليه السّلام: «اتّقوا اللّه على دينكم فاحجبوه بالتقية». «... ۲»

و من الواضح أنّ التقية إذا شـرّعت لصـيانة الدين و حفظه و لأجل عبادة اللّه و القرب إليه، فلا تكون مشـروعة إذا كانت موجبة للفساد فى الدين.

و قـد سـبق ذكر بعض هذه النصوص فى بيان مدارك هذه القاعدة. و ما دلّ بالخصوص على عدم مشـروعيتها إذا أدّت إلى الفساد فى الـدين، كما فى موثّقـة مسـعدة بن صدقـة أو معتبرته عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: «إنّ المؤمن إذا أظهر ثمّ ظهر منه ما يـدلّ على نقضه، خرج ممّا وصف و أظهر و كان له ناقضا، و إلّا أن يدعى أنّه إنّما عمل ذلك تقية.

---

(۱) أمالى المفيد: ص ۵۹.

(۲) اصول الكافى: ج ۲، ص ۲۱۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۷

و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقيّـة فى مثله، لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتقية مواضع، من أزالها عن مواضـعها لم تسـتقم له. و تفسـير مـا يتّقى، مثـل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله. فكلّ شـىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدّى إلى الفساد فى الدين، فإنّه جائز». «۱»

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من الأمر و النهى، ح ۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۸

موارد استثناء التقية

اشارة

۱- قتل النفس المحترمة.

۲- الفساد فى الدين، مسح الخفّين، شرب الخمر، متعة الحجّ.

۳- التبرّى من أمير المؤمنين عليه السّلام.

قتل النفس المحترمة

قد استثنى مشروعية التقية فى موارد، و هى ثلاثة:

منهـا: مـا إذا اكره المتّقى على قتـل نفس محترمـة. فلا يجوز فيه التقيـة. و قـد سـبق تفصـيل الكلام فى ذلک فى بيان شـرائط التقيـة. و حاصله: أنّ النصوص صريحة فى عدم مشروعية التقية فى موارد الإكراه على إهراق الدم و قتل النفس المحترمة.

كما فى صـحيحة محمّد بن مسـلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية»، و نظيرها موثّقة الحسن بن علىّ ابن فضّال عن شعيب العقرقوفى عن أبى حمزة الثمالى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام. «۱»

و قد سـبق نقل الإجماع فى كلمات الأصحاب على استثناء التقية فى ما إذا كانت موجبه لإراقة الدم، و عدم مشروعيتها حينئذ، كما عن ابن إدريس فإنّه قد

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۳۱، من أبواب الأمر و النهى، ح ۱ و ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۶۹

نفى الخلاف بين الأصـحاب فى نفى التقيـة فى قتل النفوس. «۱» و كـذا العلّامـة فى كتاب المنتهى فى باب الأمر بالمعروف. «۲» و فى الرياض الإجماع على اسـتثناء إنفاذ أمر الجائر فى قتل المسـلم، «۳» و كـذا ادّعاه الأردبيلى «۴» و بقسـميه فى الجواهر «۵»، و ادّعاه فى المستند، «۶» و هو ظاهر الشيخ الأنصارى. «۷»

و قد قلنا هناک: إنّ هذا الإجماع مدركى لدلالة النصّ على ذلک.

و أمّا فقه الحـديث فقـد قلنا سابقا إنّ قوله عليه السّـلام: «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم» ... بمعنى جعلها لذلک فى أوّل تشـريعها و ذلـک فى قضـية عمّـار، فالحصـر باعتبار مبـدأ تشـريعها كما أشار إليه السـيّد الإمام الراحل قـدّس سـرّه. «۸» فليس المقصـود فى هـذه النصوص الحصر الحقيقى. و بذلک يندفع توهّم المعارضة بينها و ساير النصوص الدالّة على مشروعية التقية فى غير موارد حقن الدم.

الفساد فى الدين مسح الخفّين، شرب الخمر، متعة الحجّ

و منها: ما لو أدّت التقية إلى الفساد فى الدين، كما دلّ عليه موثّق مسعدة بن صدقة أو معتبرته عن

(۱) السرائر: ج ۲، ص ۲۰۳ و كتاب المكاسب: باب عمل السلطان و أخذ جوائزهم.

(۲) منتهى المطلب: ج ۲، ص ۹۹۴، كتاب الجهاد، البحث الثالث من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

(۳) رياض المسائل: ج ۱، ص ۵۱۰، كتاب التجارة: أواخر الفصل الأوّل، المسألة السادسة فى الولاية.

(۴) مجمع الفائدة و البرهان: ج ۸، ص ۹۷، كتاب المتاجر، مبحث الولايـة من قبل العادل أو الجائر، فى كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر: ج ۷، ص ۵۵۰.

(۵) جواهر الكلام: ج ۲۲، ص ۱۶۹، كتاب التجارة: المسألة الرابعة فى جواز الولاية.

(۶) مستند الشيعة: ج ۲، ص ۳۵۱، كتاب مطلق الكسب و الاقتناء، المسألـة السادسة من المقصد الرابع فى حرمة تولية القضاء و الحكم و نحوه عن السلطان الجائر.

(۷) كتاب المكاسب: ص ۵۷، المسألة السادسة و العشرون فى بيان الولاية من قبل الجائر، فى ذيل التنبيه الأوّل من تنبيهات الإكراه.

(۸) المكاسب المحرّمة: ج ۲، ص ۲۲۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۷۰

أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال فى حديث: «فكلّ شـىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدّى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز». «۱»

و قد سبق فى بيان شرائط التقية ذكر ما دلّ على ذلك من النصوص بالعموم.

و منها: مسح الخفّين و شـرب المسـكر و متعة الحجّ. فقد أفتى الفقهاء بعدم مشـروعية التقية فى المسح على الخفّين. و دليل ذلك عدّة نصوص:

منها: صـحيح زرارة قال: «قلت له فى مسح الخفّين تقية؟ فقال: ثلاث لا أتقى فيهنّ أحدا: شـرب المسكر، و مسح الخفّين و متعة الحجّ. قال زرارة: و لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحدا». «۲»

و لا ـ يخفى أنّ ذيـل الحـديث قول زرارة و هو اسـتنباطه و فهمه من كلاـم الإمـام عليه السّـلام. و مقصوده أنّ قول الإمام: «لا أتّقى»... ظاهر فى كون ترك التقية فى الثلاث مختصّ بالإمام.

و لكن يرد على ذلـك أنّ كلاـمه عليه السّـلام لتعليم الشـيعة، فلو كـانت التقيـة واجبـة لم يتركه الإمـام، و يمكن حمله على غير موارد الاضطرار، أو إشارة إلى عدم تحقّق ملاك التقية و هو الاضطرار فى الثلاث.

و منها: صـحيح هشام بن سالم، عن أبى «ابن خ» عمر الأعجمى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام فى حديث إنّه قال: «لا دين لمن لا تقية له، و التقية فى كلّ شىء إلّا فى النبيذ و المسح على الخفّين». «۳»

و عليه فاحتمال اختصاص الاسـتثناء بالإمام عليه السّـلام بقرينة قوله «أتّقى» و فى بعض النسخ «نتّقى»، كما اسـتظهر ذلك السيّد الخوئى «۴»، مدفوع بأنّ ذلك من باب «إيّاك أعنى و اسمعى يا جاره».

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى، ح ۶.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱ باب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى، ح ۵.

(۳) المصدر: ح ۳.

(۴) التنقيح: ج ۴، ص ۲۶۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۷۱

و قد ورد فى كثير من النصوص بيان الأحكام عنهم عليه السّلام بصيغة المتكلّم مع الغير أو وحده.

التبرّی من أمیر المؤمنین علیه السّلام

منهـا: مـا إذا اکره علی التبرّی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام؛ بـدلیل مـا ورد فی عـدّة من النصوص من الأمر بمـدّ الأعناق و النهی عن التبرّی عن علیّ علیه السّلام لأنّه علی الفطرة.

فمن هذه النصوص خبر المیثمی قال: «سـمعت میثم النهروانی یقول: دعانی أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و قال: کیف أنت یـا میثم إذا دعاک دعی بنی أمیـة- عبیـد اللّه بن زیاد- إلی البراءة منّی؟ فقلت: یا أمیر المؤمنین أنا و اللّه لا أبرأ منک؟ قال: إذا و اللّه یقتلک و یصلبک، قلت: أصبر فداک فی اللّه قلیل فقال: یا میثم إذا تکون معی فی درجتی». «۱»

و منهـا: خبر محمّـد بن میمـون، عن جعفر بن محمّـد، عن أبیه، عن جـدّه صـلّی اللّه علیه و آله قـال: «قـال أمیر المـؤمنین علیه السّلام ستدعون إلی سبّی فسبّونی، و تدعون إلی البراءة منّی فمدّوا الرقاب فإنّی علی الفطرة». «۲»

و منهـا: خبر علیّ بن علیّ أخی دعبل الخزائی عن علیّ بن موسـی الرضا علیه السّلام عن أبیه، عن آبائه، عن علیّ بن أبی طالب علیهم السّلام إنّه قال: «انکم سـتعرضون علی سبّی، فإن خفتم علی أنفسـکم فسبّونی، ألا و انّکم سـتعرضون علی البراءة منّی فلا تفعلوا فإنّی علی الفطرة». «۳» و مثله ما ورد فی نهج البلاغة. «۴»

و لکن یخالف هذه النصوص فی الدلالة ما رواه العیّاشـی فی تفسیره عن أبی بکر الحضرمی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث إنّه قیل له: «مدّ الرقاب أحبّ إلیک

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ باب ۲۹، من ابواب الأمر و النهی، ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۸.

(۳) المصدر: ح ۹.

(۴) المصدر: ح ۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۷۲

أم البراءة من علیّ علیه السّلام؟ فقال: الرخصة أحبّ إلیّ، أما سمعت قول اللّه عزّ و جلّ فی عمّار: إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ». «۱»

و خبر عبد اللّه بن عجلان، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «سألته فقلت له: إنّ الضحاک قد ظهر بالکوفة و یوشک أن ندعی البراءة من علیّ علیه السّلام، فکیف نصنع قـال: فـابرأ منه، قلت: أیهمـا أحبّ إلیک؟ قال: ان تمضوا علی ما مضـی علیه عمار بن یاسر، اخذ بمکة فقالوا له: ابرأ من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فبرئ منه فأنزل اللّه عزّ و جلّ عنده: إلّا من اکره و قلبه مطمئنّ بالإیمان». «۲»

و لکن رجّح الشیخ المفید الطائفة الاولی؛ حیث قال فی الإرشاد: «استفاض عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه قال: ستعرضون من بعدی علی سبّی فسبّونی، فمن عرض علیه البراءة منّی فلیمدد عنقه، فإن برئ منّی فلا دنیا له و لا آخرة». «۳»

و مقتضـی القاعدة الجواز و ذلک أوّلا لصراحة الطائفة الثانیة فی الجواز فیؤخذ بالصریح و یحمل ظهور الطائفة الاولی فی الحرمة علی الکراهة.

و ثانیا: لأنّ المرجع المحکّم عند تعارض النصوص الکتاب و قد دلّ قوله:

إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ علی الجواز، و لا سیّما بلحاظ النصوص المفسّرة، کما فی صحیح محمد بن مروان قال: «قال لی أبو عبـد اللّه علیه السّلام: ما منع میثم رحمـة اللّه من التقیـة؟ فو اللّه لقـد علم أنّ هـذه الآیـة نزلت فی عمّار و أصـحابه؛ إلّا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان». «۴»

هـذا مضافا إلى تكـذيب ما ورد من النهى عن التبرى فى معتبرة مسعدة بن صدقـة أو موثّقته قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: إنّ النـاس يروون أنّ عليّا عليه السّـلام قال على منبر الكوفـة: أيّها الناس انكم سـتدعون إلى سبّى فسبّونى، ثمّ تـدعون إلى البراءة منّى فلا تبرءوا منّى، فقال عليه السّلام: ما أكثر ما يكذب الناس على علىّ عليه السّلام، ثمّ قال: إنّما قال: أنّكم ستدعون إلى سبّى

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ باب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى ح ۱۲.

(۲) المصدر: ح ۱۳.

(۳) المصدر: ح ۲۱.

(۴) المصدر: ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۷۳

فسبّونى، ثمّ تدعون إلى البراءة منّى و إنّى لعلى دين محمّد صلّى اللّه عليه و آله، و لم يقل و لا تبرءوا منّى». «۱»

و أمّا ما لا ضـرر و لا خطر فيه فلا إشـكال فى عدم مشروعية التقية فيها و لكن لا من باب استثناء مشروعيتها بل لأنّ الخوف عن الضرر و الخطر شـرط مشـروعيتها، كما أنّ موارد الإضرار بالغير الناشئ من التقية لا إشكال فى عدم جواز التقية فيها و لكن لا من باب أنّه من مسـتثنيات التقية، بل من أجل حكومة أدلّة نفى الضـرر على أدلّة التقية فيما إذا أوجبت الضـرر على الغير لقصور أدلّة التقية عن شـمول هذه الموارد.

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ باب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۷۵

احكام التقية

اشارة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۷۷

تأسيس الأصل على ضوء النصوص و الفتاوى

اشارة

۱- نظرة إلى النصوص.

۲- نظرة إلى كلمات الفقهاء.

۳- کلام الشیخ الأعظم فی إباحة المحظورات بالتقیة و المناقشة فیه.

یمکن تأسیس الأصل فی المقام بتجویز التقیة و مشروعیتها مطلقا، بمقتضی القاعدة و النصوص بمعنی أنّ کلّ ما وجد فیه ملاک التقیة- المذکور فی تعریفها- یکون التقیة فیه جائزة مشروعة و یترتّب علی جوازها الإجزاء فی العبادات و الصحّة و ترتیب آثارها- کالملکیة و الزوجیة و نحوهما- فی المعاملات، حتّی بعد زمان ارتفاع ملاکها.

نظرة إلی النصوص

و یمکن الاستدلال لتأسیس هذا الأصل بما دلّ من المطلقات و العمومات علی مشروعیة التقیة مطلقا، کما فی صحیح حریز عن المعلّی بن خنیس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «یا معلّی إنّ التقیة دینی و دین آبائی». «۱»

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ۲۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۷۸

و مثله صحیح معمّر بن خلّاد. «۱»

و ما رواه الصدوق و الکلینی فی العلل و الکافی بأسناد عدیدة عن أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «التقیة من دین اللّه عزّ و جلّ. قلت: من دین اللّه؟ قال: فقال علیه السّلام: إی و اللّه من دین اللّه» «۲»

و ما فی صحیحة الفضلاء، قالوا: سمعنا أبا جعفر علیه السّلام یقول: «التقیة فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له». «۳»

و ما فی صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «التقیة فی کلّ ضرورة». «۴»

و قوله علیه السّلام: «رحم اللّه عبدا اجترّ مودّة الناس إلی نفسه، فحدّثهم بما یعرفون و ترک ما ینکرون». «۵»

و ما رواه فی الکافی عن هشام عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال ...: «و اللّه ما عبد اللّه بشیء أحبّ إلیه من الخبأ. قلت: و ما الخبأ؟ قال علیه السّلام: التقیة». «۶»

و أدلّ من ذلک کلّه ثلاث روایات:

إحداها: قول أبی عبد اللّه علیه السّلام: «فکلّ شیء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیة ممّا لا یؤدّی إلی الفساد فی الدین فانّه جائز» «۷» فی معتبرة مسعدة بن صدقة. و هو من أصحاب الصادق علیه السّلام، و له عدّة من الکتب و الاصول الروائیة، و کثیر الروایة، و واقع فی أسناد کامل الزیارات و لم یرد فیه أیّ قدح. و استظهر السیّد الخوئی وثاقته.

و لکن الأقوی اعتبار روایاته؛ لعدم ورود قدح فیه مع ماله من الکتب و الاصول الرّوائیة و الروایات الکثیرة، فلو کان فیه ضعف و قدح مع ماله من

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ۳.

(۲) الوسائل: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ۱۸، و الباب ۲۵ ح ۴.

(۳) المصدر: ب ۲۵، ح ۲.

(۴) المصدر: ح ۱.

(۵) المصدر: ب ۲۶، ح ۴.

(۶) المصدر: ح ۲.

(۷) المصدر: ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی، ح ۶.

الاشتهار لنقل و بان، و لا سیما أنّ الأصحاب و فحول الفقهاء اعتمدوا علی روایاته.

فیکشف ذلک کلّه عن اعتبار روایاته، بل حسن حاله. فیکون روایته معتبرة.

و أمّا دلالتها علی المطلوب واضحة؛ فإنّ جواز التقیة و مشروعیة الفعل المأتیّ به علی وجه التقیة، تقتضی صحّته و إجزاءه فی العبادات و ترتیب آثار الصحّة علیه فی المعاملات.

و ثانیتها: قوله علیه السّلام: «ما صنعتم من شیء أو حلفتم علیه من یمین فی تقیة فأنتم منه فی سعة» فی صحیح أبی الصباح الکنانی. «۱» لا إشکال فی رجال سنده، و أمّا دلالتها علی المطلوب واضحة؛ لأنّ قوله علیه السّلام «فی سعة» بمعنی الجواز و المشروعیة. و لازم ذلک الإجزاء فی العبادات و ترتیب آثار الصحّة فی المعاملات، حتّی بعد ارتفاع شرط التقیة.

و ثالثتها: قوله علیه السّلام: «فانّ التقیة واسعة. و لیس شیء من التقیة، إلّا و صاحبها مأجور علیها إن شاء اللّه» فی موثّقة سماعة. «۲» فإنّ عموم هذه الکبری یصلح لتأسیس الأصل، و إن وقع تعلیلا لمشروعیة الصلاة مع المخالفین علی وجه التقیة.

هذه النصوص بعمومها أو إطلاقها تدلّ علی مشروعیة التقیة بجمیع أنحائها، بل علی استحبابها. و ذلک لأنّ ما کان من دین الأئمّة و دیدن النبی صلّی اللّه علیه و آله، فهو سنّة، و کذا ما وعد علیه الأجر. و مقتضی مدلولها إجزاء المأتی به علی وجه التقیة عن الإعادة و القضاء فی العبادات بعد ارتفاع ملاک التقیة و شرطها.

و یقتضی ترتیب آثار الصحّة فی المعاملات بعد ارتفاع ملاک التقیة.

نظرة إلی کلمات الفقهاء

و اتّضح ممّا بیّناه جواز الدخول فی مطلق العبادات و المعاملات تقیة؛ نظرا إلی سعة نطاق مدلول هذه النصوص.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الایمان، ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۵۶ من صلاة الجماعة، ح ۲.

و یشهد لذلک کلمات الفقهاء الفحول.

قال المحقّق الکرکی: «فاعلم أنّ التقیة قد تکون فی العبادات. و قد تکون فی غیرها من المعاملات». «... ۱»

و یظهر ذلک من الشیخ الأعظم و السیّد الإمام الراحل و السیّد الخوئی و غیرهم، و سیأتی نصّ کلماتهم فی خلال هذا البحث، بل ادّعی فی الحدائق عدم الخلاف فی ذلک بین الأصحاب؛ حیث قال: «إذا فعل المکلّف فعلا علی وجه التقیة من العبادات أو المعاملات، فهو صحیح مجز، بلا خلاف». «۲»

و قد اتّضح ممّا بیّناه لک أنّه یمکن تأسیس الأصل المفید لمشروعیة التقیة و جوازها فی مطلق العبادات و المعاملات. و لازم ذلک الإجزاء فی العبادات و ترتیب آثار الصحّة فی المعاملات.

کلام الشیخ الأعظم فی إباحة المحظورات بالتقیة

یظهر من الشیخ الأعظم أنّ التقیة إذا کانت واجبة عند توفّر شرائط وجوبها، لا إشکال فی ارتفاع الحرمة عن کلّ محظور و إباحته فی موارد وجوب التقیة. و علّل ذلک بحکومة حدیث نفی الضرر و حدیث الرفع و أدلّة التقیة الواجبة علی أدلّة الواجبات و المحرّمات. و هذه الأدلّة قد سبق ذکرها فی بیان أدلّة التقیة الاضطراریة و الإکراهیة و الخوفیة.

و أنّها إذا کانت مستحبّة و استلزمت ترک واجب أو فعل حرام، فمقتضی القاعدة عدم مشروعیة التقیة حینئذ، فضلا عن استحبابها، إلّا بدلیل خاصّ یدلّ علی إباحة المحظور حینئذ بالخصوص، کما فی صلاة الجماعة خلف المخالفین، علی القول بجواز الاکتفاء بها عن الصلاة الواقعیة. فلا بدّ فی إباحة

---

(۱) رسائل المحقّق الکرکی: ج ۲، ص ۵۱.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۲، ص ۳۱۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۸۱

المحظور بالتقیة المستحبّة، من الاقتصار علی مورد النصّ الدالّ علی ذلک بالخصوص علی مشروعیة الفعل المخالف للحقّ الموافق للعامّة بالخصوص، و إلّا فلیست التقیة مستحبّة، بل و لا مشروعة و لا تباح لأجلها المحظورات.

قال قدّس سرّه: «ثمّ الواجب منها یبیح کلّ محظور: من فعل الحرام و ترک الواجب.

و الأصل فی ذلک: أدلّة نفی الضرر، و حدیث: رفع عن أمّتی تسعة أشیاء، و منها:

ما اضطرّوا إلیه، مضافا إلی عمومات التقیة، مثل قوله فی الخبر: إنّ التقیة واسعة، و لیس شیء من التقیة إلّا و صاحبها مأجور. و غیر ذلک من الأخبار المتفرّقة فی خصوص الموارد. و جمیع هذه الأدلّة حاکمة علی أدلّة الواجبات و المحرّمات، فلا یعارض بها شیء منها حتّی یلتمس الترجیح و یرجع إلی الاصول بعد فقده، کما زعمه بعض فی بعض موارد هذه المسألة.

و أمّا المستحبّ من التقیة فالظاهر وجوب الاقتصار فیه علی مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ علی المعاشرة مع العامّة و عیادة مرضاهم، و تشییع جنائزهم، و الصلاة فی مساجدهم، و الإذن لهم، فلا یجوز التعدّی عن ذلک إلی ما لم یرد النصّ فیه من الأفعال المخالفة للحقّ، کذمّ بعض رؤساء الشیعة للتحبّب إلیهم، و کذلک المحرّم و المباح و المکروه، فإنّ هذه الأحکام علی خلاف عمومات التقیة، فتحتاج إلی الدلیل الخاصّ». «۱»

المناقشة فی کلام الشیخ

و یرد علیه: أنّه لو کان مراده دخل وجوب التقیة فی إباحة المحظور، ففیه أنّ الّذی یرفع حرمة المحظور هو أصل مشروعیة التقیة، من دون دخل للوجوب. و ذلک أنّ مقتضی مشروعیتها جواز مخالفة الحکم الأوّلی الواقعی حینئذ شرعا. و معنی جواز مخالفة الحرام الأوّلی

---

(۱) رسالة التقیة للشیخ الأعظم: ص ۱۴- ۱۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۸۲

الواقعی ارتفاع حرمته المحظور. فثبت أنّ حرمة المحظور ترتفع بنفس جعل مشروعیة التقیة و جوازها فی مورد ذلک المحظور، من دون دخل لوجوب التقیة فی ذلک.

و علیه فلا- فرق بین التقیة الواجبة و بین التقیة المستحبّة، و لا- بین ثبوت مشروعیة التقیة بعمومات التقیة و إطلاقاتها و بین ثبوتها

بالنصوص الخاصّة.

و لو كـان مقصود الشـيخ احتيـاج ثبوت أصـل اسـتحباب التقيـة إلى نصّ خـاصّ يـدلّ عليه بـالخصوص، فيرد عليه أنّه يكفى عمومات الترغيب و الأمر بالتقية المداراتية لإثبات استحبابها، من دون حاجة إلى نصّ خاصّ زائدا عن عموماتها.

و العجب من الشـيخ كيـف جمع بين جواز التقيـة و مشـروعيتها الثابتـة بعمومـات التقيـة فى مواردهـا و بين بقـاء مواردهـا على حرمتها الأوّلية؟! فهل يرجع ذلك إلّا إلى الجمع بين جواز الفعل و حرمته الموجب لاجتماع المتناقضين؟.

هـذا، و لكن الإنصاف يقضـى صـحّة كلام الشـيخ؛ إذ من تأمّل فى كلامه يفهم أنّ لبّ مراده احتياج اسـتحباب التقيـة فى موارد وجود المحظور من ترك واجب أو فعل حرام إلى دليل خاصّ يثبت اسـتحبابه فى ذلك المورد بالخصوص، و إنّ اسـتحباب التقية المداراتية إنّما ثبت فى المندوبات الأولية كتشـييع الجنازة و عيادة المرضى و حسن المعاشرة و فعل الخيرات ما لم تستتبع المداراة فيها فعل حرام أو ترك واجب، إلّا فى الصـلاة خلف المخالفين بناء على ثبوت اسـتحباب التقيـة فيها إذا اسـتلزمت ترك الفريضـة. و ذلك إنّما يثبت بـدليل خـاصّ، و لم يحضـرنى الآـن قيام دليل على اسـتحباب التقيـة مـداراة فيما إذا اسـتلزمت ترك واجب أو فعل حرام فى غير مورد الصلاة خلف المخالفين. و فيه كلام سيأتى تفصيله.

و على فرض ورود دليل خاصّ على اسـتحباب التقية المسـتلزم لترك واجب أو فعل حرام، فالظاهر من الشيخ أيضا إباحة المحظور فى موردها بنفس ذلك

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۸۳

الدليل الخاصّ بدلالته على استحباب التقية فى ذلك الدليل الخاصّ بدلالته على استحباب التقية فى ذلك المورد بالخصوص.

و عليه فالأصحّ أن يقال: إنّ التقية إذا صارت مشروعة ترفع بذاتها حرمة موردها و تبيح المحظور، بلا فرق بين المستحبّة و الواجبة.

و لقـد أجاد الشـهيد الأوّل فى بيان ذلك؛ حيث قال: «التقيـة تبيح كلّ شـىء حتّى إظهار كلمة الكفر، و لو تركها حينئذ أثم إلّا فى هذا المقام، و مقام التبرّى من أهل البيت عليهم السّـلام، فإنّه لا يأثم بتركها، بل صبره حينئذ إمّا مباح أو مسـتحبّ، و خصوصا إذا كان ممّن يقتدى به». «۱»

و يسـتفاد من ذيل كلامه أنّ بمجرّد مشـروعية التقية عند تجويز تركها، بل رجحانه، ترتفع حرمة المحظور بها، و هو إظهار كلمة الكفر الّذى من أعظم المحرّمات.

و قـد اعترف الشـيخ الأـعظم بـذلك فى بعض مواضع كلامـه، كقوله: «إنّـك قـد عرفت أنّ صـحّة العبـادة و إسـقاطها للفعل ثانيا تابع للمشـروعية الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع». «۲» فلو لم يكن ترك الفريضـة جائزة مباحا، لا معنى لإسـقاط فعلها ثانيا بعد ارتفاع التقية.

فيفهم من كلامه هذا أنّه قدّس سرّه اسـتظهر من عمومات التقية مشـروعية مطلق العبادات تقية. و قد عرفت آنفا أنّ مقتضـى مشـروعية التقيـة رفع الحظر و المنع عن الفعل المأتىّ به تقية. و ذلك لأنّ المناط فى رفع الحظر و المنع أصل مشـروعية التقية، لا وجوبها. و عليه فلا وجه للتفصيل المزبور بين التقية الواجبة و المستحبّة.

---

(۱) القواعد و الفوائد: ج ۲، ص ۱۵۸.

(۲) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ۲۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۸۴

حكم التقية الاضطرارية

اشارة

۱- التقية الاضطرارية و حكمها التكليفى.

۲- نظرة إلى كلمات الفقهاء فى التقية الاضطرارية.

۳- مقتضى الأصل عند الشكّ.

۴- التقية الاضطرارية و حكمها الوضعى.

۵- نظرة إلى نصوص التقية الاضطرارية.

۶- رفع الجزئية و الشرطية و المانعية بأدلّة التقية.

۷- كلام السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه.

التقية الاضطرارية و حكمها التكليفى

كلّ ما سبق من البحث كان بمقتضى القاعدة و النصوص و الفتاوى فى مطلق التقية إجمالا- الأعمّ من الاضطرارى و غيرها- و الكلام هنا، إنّما فى حكم التقية الاضطرارية.

و قبل الخوض فى بيان حكم التقية الاضطرارية و أخواتها- و هى الإكراهية و الخوفية-، ينبغى تحرير محلّ الكلام. فنقول:

إنّ الاضطرار تارة: يكون إلى فعل لا يرتبط بالغير؛ بأن اضطرّ إلى دفع ضرر أو خطر ناش من علل و عوامل طبيعية، من مرض و حرق و غرق و نحو ذلك. فلا ربط لذلك بالتقية بلا فرق فى ذلك بين دفع الضرر عن نفسه أو عن

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۸۵

غيره، فكما يضطرّ الإنسان إلى دفع مرض أو ضرر أو غرق عن نفسه، فكذلك قد يضطرّ إلى دفع الضرر أو المرض أو الغرق عن غيره كما لو اضطرّ إلى بيع داره أو فرشه أو الدخول فى أرض الغير أو التصرّف فى ماله لإنقاذ أولاده أو عياله أو والديه. و لا ربط لهذا النوع من الاضطرار بالتقية.

و اخرى: إلى فعل يرتبط بالغير؛ بأن اضطرّ إلى دفع خطر أو ضرر ناش عن ظلم ظالم؛ سواء كان من المخالفين أو لا. و هذا النوع من الاضطرار مصبّ قاعدة التقية.

نعم عقد الفقهاء عنوان الكلام فى الاضطرار إلى التقية من أهل العامّة، و لكن ملاك التقية و معيارها لا يختصّ بهم. و على أىّ حال فهذا النوع الثانى من الاضطرار هو مورد التقية.

نظرة إلى كلمات الفقهاء فى التقية الاضطرارية

و ينبغى لتحقيق حكم التقية الاضطرارية و الخوفية نظرة إلى كلمات أعاظم الأصحاب من فحول الفقهاء.

قال الشيخ فى النهاية: «فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف بالخوف على النفس أو الأهل أو المؤمنين أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم ما لم يبلغ ذلك قتل النفس، فإنّه لا تقيّة فى قتل النفوس». «۱»

و قال سلّار فى المراسم: «و قد فوّضوا عليهم السّلام إلى الفقهاء إقامة الحدود و الأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجبا و لا يتجاوزوا حدّا- إلى أن قال- فإن اضطرّتهم تقيّة به أجابوا داعيها، إلّا فى الدماء خاصّة، فلا تقية فيها». «۲»

و قال ابن إدريس فى السرائر: «فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل

(۱) النهاية: ص ۳۰۰ و ۳۰۲، كتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و الجوامع الفقهية: ص ۳۱۹- ۳۲۰.

(۲) الجوامع الفقهية: ص ۵۹۹ و كتاب المراسم، آخر كتاب الحدود، باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۸۶

الخلاف، بالخوف على النفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جاز له تنفيذ الحكم، ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس، فإنّه لا تقيّة له فى قتل النفوس». «۱»

و قال المحقّق فى الشرائع: «فإن اضطرّ إلى العمل بمذهب أهل الخلاف جاز، إذا لم يمكن التخلّص عن ذلك، ما لم يكن قتلا لغير مستحقّ». «۲»

و قال العلّامة فى المنتهى: «فإن اضطرّ إلى استعمال ما لا يجوز من ظلم مؤمن أو قهره جاز ذلك للضرورة، ما لم يبلغ الدماء، فلا يجوز التقيّة فيها على حال». «۳»

و يظهر من كلماتهم أمران:

أحدهما: كون التقية الاضطرارية فى موارد الاضطرار إلى العمل بمذهب أهل الخلاف.

ثانيهما: جواز التقية عند الاضطرار إلى العمل بمذهب العامّة.

و فى كلا الأمرين نظر.

أمّا الأوّل: فلما عرفت سابقا من عدم اختصاص ملاك مشروعية التقية الاضطرارية بالاضطرار إلى العمل بمذهب العامّة، بل يأتى فى الاضطرار إلى دفع مطلق الضرر الناشى عن الغير، سواء كان من المخالفين، أو غيرهم ممّن يخاف من ضرره و خطره. و لكن يمكن تأويل كلامهم إلى كون ذكر المخالفين بعنوان المورد الغالب المفروض فى غالب النصوص.

و أمّا الثانى: فلأنّ بالتقية الاضطرارية تحفظ النفس المحترمة عن الهلاك و أموال محترم المال عن الضياع و التلف. و لا ريب فى وجوب حفظ النفوس و الأموال المحترمة فمقتضى القاعدة وجوب التقية الاضطرارية.

(۱) السرائر: ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶، باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

(۲) شرايع الإسلام: ج ۲- ۱، ص ۲۶۰.

(۳) منتهى المطلب: ج ۲، ص ۱۰۲۵، كتاب التجارة، البحث الثالث من المقصد الثانى فى عمل السلطان، المسألة ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۸۷

و لكن يمكن تأويل كلامهم إلى إرادة الجواز بالمعنى الأعمّ الملائم للوجوب.

فالمقصود نفى الحرمة. فأرادوا أصل المشروعية؛ لينفوا بذلك المشروعية.

ثمّ إنّه لا إشكال فى مشروعية التقية و جواز مخالفة الحكم الأوّلى المطابق للحقّ عند الاضطرار و الإكراه و خوف الخطر.

و ذلك لأنّ الاضطرار إلى فعل المحرّم أو ترك الواجب يرفع الإلزام عن ترك الحرام و فعل الواجب؛ لحديث الرفع و غيره ممّا هو ظاهر فى رفع الحكم الإلزامى الأوّلى و حلّيّة الفعل المضطرّ إليه. و قد ثبت فى محلّه أنّ المرتفع ليس المؤاخذة أو استحقاق العقاب؛ حيث لا تنالهما يد الجعل و التشريع رفعا و وضعا. فإنّ المرفوع لا بدّ أن يكون ممّا تناله يد الجعل و التشريع من الأحكام الاعتبارية، نعم رفع الحكم منشأ لارتفاع العقاب و المؤاخذة بالمآل. بل رفع الحكم الإلزامى الأوّلى فى موارد الاضطرار هو المتيقّن من أدلّة تشريع التقية كما قلنا سابقا، لو لم نقل بإثبات الحرمة لفعله؛ لأنّ بإتيانه تتحقّق مخالفة التقية الاضطرارية الواجبة.

و کذا یأتی عین هذا الکلام فی التقیة الإکراهیة و الخوفیة.

مقتضی الأصل عند الشکّ

إذا شکّ المکلّف فی جواز التقیـة؛ کأن شکّ فی صـدق الاضـطرار و تحقّق الخوف الموجب للتقیـة، أو شکّ فی تحقّق ملاک التقیة المداراتیة فی مورد، فمقتضـی الأصل عدم تحقّق موضوع التقیة. و لا تصلح عمومات التقیة و إطلاقاتها لإثبات موضوعها؛ ضرورة عدم تکفّل الخطابات الشرعیة لإثبات موضوعها. فلا مناص حینئذ من تحکیم أدلّة الأحکام الأوّلیة.

هذا من جهة الحکم التکلیفی.

التقیة الاضطراریة و حکمها الوضعی

و أمّا الکلام فی الحکم الوضعی، فیقع من جهتین:

إحداهما: رفع آثار ترک الحکم الواقعی بسبب التقیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۸۸

ثانیتهما: رفع الجزئیة و الشرطیة.

فالکلام فی مقامین.

أمّا المقام الأوّل: فإنّ الأحکام و الآثار المترتّبة علی ترک الواجب الواقعی الأوّلی.

إمّا تکلیفیة، کوجوب الکفّارة المترتّبة علی ترک الصوم فی شـهر رمضان أو علی إتیان بعض المحرّمات فی الحجّ، و وجوب الإعادة و القضاء فی الصلاة و نحو ذلک.

و إمّا وضعیة کالضمان المترتّب علی إتلاف مال الغیر.

فالکلام یقع حینئـذ فی أنّه إذا ترک صوم شـهر رمضان أو أتی ببعض المحرّمات فی الحـجّ تقیـة، فهل ترتفع الکفّارة بالتقیـة، أم لا؟ و فیما لو أتی بالصلاة موافقا للعامّة علی وفق التقیة، فهل یرتفع بالتقیة الإعادة و القضاء؟.

و کذا فیما إذا أتلف مال الغیر تقیة، کما لو حکم الحاکم الشـیعی تقیة بنفع العامی فأعطاه مال الشـیعی المحکوم علیه. فهل یضـمن له، أو یرتفع الضمان بالتقیة؟، و ما إذا حکم الحاکم العامی برأیه علی شیعی، فأعطی ماله إلی شیعی آخر محکوم علیه. ثمّ أتلفه المحکوم له تقیة- لو تصوّرت التقیة فی إتلافه-، فهل المحکوم له ضامن لمال ذلک الشیعی أو یرتفع ضمانه بالتقیة؟

و الضابطة فی المقام إتلاف مال محترم المال بالتقیة الاضطراریة، سواء کان بسبب إصدار حکم عن تقیة أو بنفس التصرّف عن تقیة.

نعم یعتبر فی المقام کون الحاکم شیعیا و کون الحکم علی الشیعی و بنفع الإمامی. و إلّا فلو کان الحاکم عامیا یخرج عن مورد التقیة. کما لو کان الحکم علی العامی و بنفع الشیعی یخرج عن المقام، و لو کان الحکم علی أساس مذهب العامّة و عن تقیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۸۹

و ذلک لـدخوله حینئـذ فی مصبّ قاعـدة الإلزام بلا فرق بین کون المتخاصـمان کلاهما عامیین أو کان أحـدهما عامّیا. فعلی أیّ حال یجوز إلزامهم بما التزموا به فی مـذهبهم. و قد دلّ علی ذلک عمومات نصوص قاعدة الإلزام و خصوص ما ورد منها فی باب المیراث.

و قد بحثنا عن ذلک فی أوائل هذا الکتاب، فراجع.

مقتضی القاعدة فی المقام

و الّذی تقتضیه القاعدة رفع جمیع الآثار و الأحکام ما لم یکن ارتفاعها خلاف الامتنان فی حقّ غیره.

و ذلک لما دلّ علیه حدیث الرفع من رفع الحکم الإلزامی و حلّیة الفعل المضطرّ إلیه و المستکره علیه ممّا فیه خوف الضرر و الخطر و هلاک النفس و ذهاب المال و تلفه و هتک العرض.

و قد سبق آنفا أنّ المرفوع بهذا الحدیث هو الحکم الإلزامی التکلیفی.

فالمقصود أنّ الحکم التکلیفی الثابت للفعل- الواجب أو الحرام- بعنوانه الذاتی الأوّلی، قد رفعه الشارع عند عروض الاضطرار و الاستکراه، من وجوب الإعادة و القضاء و وجوب الکفّارات.

و علی هذا الوزان قوله: «و قد أحلّه الاضطرار» و قاعدة لا ضرر و لا حرج.

فإنّ الحکم التکلیفی الأوّلی إذا کان العمل به ضرریا و حرجیا، قد نفی الشارع مشروعیتها و حکم بجواز مخالفتها. و مقتضی إطلاق الرفع و النفی فی هذه النصوص ارتفاع جمیع آثارها التکلیفیة حتّی بعد ارتفاع الاضطرار.

هذا بحسب الآثار التکلیفیة.

و أمّا الآثار الوضعیة کالضمانات فیشکل القول برفعها؛ نظرا إلی أنّ الّذی تتحقّق به التقیة و یندفع به خطر ترک التقیة هو إباحة التصرّف فی مال الغیر و رفع الحرمة التکلیفیة، و أمّا الضمان فلا تتوقّف التقیة علی رفعه بوجه؛

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۹۰

ضرورة تحقّق التقیة بالتصرّف فی مال الغیر و ارتفاع حرمته التکلیفیة بما دلّ علی مشروعیة التقیة. و لا ینافی ذلک کون ضمان ما أتلفه بالتقیة فی عهدته.

و هذا واضح.

و علیه فلا تقتضی التقیة ارتفاع ضمان المال المتلف بالتقیة.

هذا، و قد یستدلّ لارتفاع الضمان بالتقیة الاضطراریة بأنّ التقیة إذا کانت واجبة، و توقّفت علی التصرّف فی مال الغیر و إتلافه، لا بدّ من ارتفاع ضمانه لأنّه کان بأمر الشارع و إیجابه. فلو لم یرتفع الضمان لزم کون الأمر بالتقیة ضرریا.

و قد دلّ حدیث «لا ضرر» علی نفیه، فیفهم بحکومة أدلّة نفی الضرر عدم مشروعیة التقیة المستلزمة للضرر علی المتّقی.

و أمّا الإضرار بالغیر فهو مأخوذ فی موضوع التقیة فی الامور المالیة؛ نظرا إلی استلزامها الإضرار بالغیر غالبا؛ لتوقّف امتثال الأمر بها علی إضرار الغیر بإتلاف ماله غالبا، فیکون الإتلاف بأمر الشارع فیما إذا توقّفت التقیة الاضطراریة الواجبة علی إتلاف مال الغیر.

و لکن یمکن ردّ ذلک بأنّ أدلّة التقیة فی مقام الامتنان علی الشیعة لا الامتنان فی حقّ خصوص لشخص المتّقی و التقیة إذا أوجبت الإضرار بشیعی آخر تکون علی خلاف مقتضی الامتنان بالنسبة إلیه.

توضیح ذلک أنّ نصوص التقیة لمّا کانت فی مقام الامتنان، إنّما تدلّ علی رفع التکالیف و التبعات و الآثار الوضعیة عنه ما لم یکن ارتفاعها عنه مخالفا للامتنان علی غیره.

و من هنا لا ترفع الضمان عنه إذا أتلف مال الغیر عن تقیة؛ لأنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلی المالک الشیعی، کما هو شأن حدیث الرفع و نحوه ممّا هو فی مقام الامتنان.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۹۱

هذا، مضافا إلی عدم توقّف التقیة علی ارتفاع الضمان. و أمر الشارع بالتقیة لغرض دفع الاضطرار لا ینافی ضمان الضرر الوارد بالغیر؛ حیث لا ینافی ذلک تحقّق الغرض المزبور.

هذا، فی الحکم الوضعی المالی؛ أعنی به الضمان. و أمّا الآثار الوضعیة غیر المالیة من الأحکام الوضعیة التعبّدیة کالنجاسة و البطلان، فکذلک ترفعها التقیة الاضطراریة، فیحکم بحصول الطهارة و الصحّة و ما یتبعها من الآثار فی الغسل و الوضوء عن تقیة.

و ذلک لما قلنا آنفا و لأنّ عدم رفعها خلاف مقتضی الامتنان المبتیّة علیه مشروعیة التقیة و الأمر بها. و کون أدلّتها فی مقام الامتنان لا ینافی وجوبها، کما فی تحریم الصوم فی السفر و المرض امتنانا، کما دلّ علیه قوله تعالی:

یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ بعد تشریع الحکم المزبور فی الکتاب العزیز.

نظرة إلی نصوص التقیة الاضطراریة

کلّ ما سبق کان بمقتضی القاعدة. و أمّا نصوص التقیة فهی علی قسمین:

القسم الأوّل: النصوص العامّة، و هی ما سبق من النصوص المتواترة العامّة الناطقة بأنّ التقیة من دین اللّه تعالی و أنّها مشروعة و مرخّص فیها من جانب الشارع، و أنّه قد أجاز، بل أمر بالفعل الموافق للتقیة المخالف للواقع. و مقتضی ذلک ارتفاع ما کان مترتّبا علیه من الأحکام التکلیفیة و التبعات و الآثار الوضعیة.

و القسم الثانی: ما دلّ من نصوص التقیة علی ارتفاع الآثار و الأحکام الوضعیة بالتقیة بالخصوص.

مثل قول أبی عبد اللّه علیه السّلام فی روایة أعمش: «لا حنث و لا کفّارة علی من حلف تقیة یدفع بذلک ظلما عن نفسه». «۱»

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهی، ح ۲۱.

و ممّا یدلّ علی ذلک روایة محمّد بن الفضل: «أنّ علیّ بن یقطین کتب إلی أبی الحسن موسی علیه السّلام یسأله عن الوضوء. فکتب إلیه أبو الحسن علیه السّلام: فهمت ما ذکرت من الاختلاف فی الوضوء. و الّذی آمرک به فی ذلک أن تمضمض ثلاثا، و تستنشق ثلاثا، و تغسل وجهک ثلاثا، و تخلل شعر لحیتک و تغسل یدیک إلی المرفقین ثلاثا، و تمسح رأسک کلّه، و تمسح ظاهر أذنیک و باطنهما، و تغسل رجلیک إلی الکعبین ثلاثا، و لا تخالف ذلک إلی غیره.

فلمّا وصل الکتاب إلی علیّ بن یقطین تعجّب ممّا رسم له أبو الحسن علیه السّلام فیه ممّا جمیع العصابة علی خلافه. ثمّ قال: مولای أعلم بما قال، و أنا أمتثل أمره، فکان یعمل فی وضوئه علی هذا الحدّ و یخالف ما علیه جمیع الشیعة، امتثالا لأمر أبی الحسن علیه السّلام، و سعی بعلیّ بن یقطین إلی الرشید، و قیل: إنّه رافضیّ فامتحنه الرشید من حیث لا یشعر، فلمّا نظر إلی وضوئه ناداه:

کذب یا علیّ بن یقطین من زعم أنّک من الرافضة!، و صلحت حاله عنده. و ورد علیه کتاب أبی الحسن علیه السّلام ابتدأ من الآن یا علیّ بن یقطین و توضّأ کما أمرک اللّه تعالی اغسل وجهک مرّة فریضة، و اخری إسباغا، و اغسل یدیک من المرفقین کذلک، و امسح بمقدم رأسک و ظاهر قدمیک من فضل نداوة وضوئک، فقد زال ما کنّا نخاف منه علیک و السلام». «۱»

و نظیره روایة داود الرقّی. «۲»

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱ ب ۳۲ من أبواب الوضوء، ح ۳.

(۲) قال: «دخلت علی أبی عبد اللّه علیه السّلام فقلت له: جعلت فداک کم عدّة الطهارة؟ فقال:

ما أوجبه اللّه فواحدة و أضاف إلیها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله واحدة لضعف الناس، و من توضّأ ثلاثا ثلاثا فلا صلاة له، أنا معه فی ذا حتی جاءه داود بن زربی فسأله عن عدّة الطهارة فقال له: ثلاثا ثلاثا من نقص عنه فلا صلاة له، قال: فارتعدت فرائصی و کاد أن

یـدخلنی الشیطان فأبصـر أبو عبـد اللّه علیه السّـلام إلی و قـد تغیّر لونی، فقال: اسـکن یا داود! هذا هو الکفر، أو ضـرب الأعناق، قال: فخرجنا من عنده و کان ابن زربی إلی جوار بستان أبی جعفر المنصور، و کان قد القی إلی أبی جعفر أمر داود بن زربی و أنّه رافضیّ یختلف إلی جعفر بن محمّـد فقال أبو جعفر المنصور: إنّی مطلع إلی طهارته فإن هو توضّأ وضوء جعفر بن محمّد فإنّی لأعرف طهارته حقّقت علیه القول و قتلته فاطلع و داود یتهیّأ للصلاة من حیث لا یراه فأسبغ داود بن زربی الوضوء ثلاثا ثلاثا کما أمره أبو عبد اللّه علیه السّلام فما تمّ وضوئه حتّی بعث إلیه أبو جعفر المنصور فدعاه قال: فقال داود:

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۹۳

و روایة عثمان بن زیاد: «أنّه دخل أبا عبد اللّه علیه السّلام فقال له رجل: إنّی سألت أباک عن الوضوء، فقال: مرّة مرّة، فما تقول: أنت؟ فقال: إنّک لن تسألنی عن هذه المسألة إلّا و أنت تری أنّی اخالف أبی توضّأ ثلاثا و خلّل أصابعک «...» ۱»

و مرسلة محمّد بن إسحاق و محمّد بن أبی حمزة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«یجزیک إذا کنت معهم من القراءة مثل حـدیث النفس». «۲» وجه الدلالة أنّ حدیث النفس لیس من القراءة مع تصـریحه علیه السّلام بالإجزاء.

و موثّقـة إسـحاق بن عمّار فی حدیث قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّـلام: إنّی أدخل المسـجد فأجد الإمام قد رکع و قد رکع القوم، فلاـ یمکننی أن اؤذّن و اقیـم و اکبّر. فقـال علیه السّـلام لی: فـإذا کـان ذلـک فادخـل معهم فی الرکعـة و اعتـدّ بهـا، فإنّهـا من أفضـل رکعاتک.

قـال إسـحاق: فلمّـا سـمعت أذان المغرب و أنـا علی بـابی قاعـد-، قلت للغلاـم: انظر اقیمت الصـلاة؟ فجـاءنی فقـال: نعم فقمت مبادرا فدخلت المسـجد فوجدت الناس قد رکعوا، فرکعت مع أوّل صفّ أدرکت و اعتددت بها. ثمّ صـلّیت بعد الانصـراف أربع رکعات ثمّ انصرفت.

فإذا خمسة أو سـتّة من جیرانی قد قاموا إلیّ من المخزومیین و الأمویین، فأقعدونی، ثمّ قالوا: یا أبا هاشم، جزاک اللّه عن نفسک خیرا، فقد و اللّه رأیناک خلاف ما ظنّنا بک و ما قیل فیک.

فقلت: و أیّ شیء ذاک؟ قالوا: اتبعناک حین قمت إلی الصلاة و نحن نری أنّک لا تقتدی بالصلاة

فلما أن دخلت علیه رحب بی و قال: یا داود قیل فیک شـیء باطل و ما أنت کذلک قد اطلعت علی طهارتک و لیس طهارتک طهارة الرافضة فاجعلنی فی حلّ و أمر له بمائة ألف درهم، قال:

فقال داود الرقّی: التقیت أنا و داود بن زربی عنـد أبی عبد اللّه علیه السّـلام فقال له داود بن زربی: جعلت فداک حقنت دماؤنا فی دار الدنیا، و نرجو أن ندخل بیمنک و برکتک الجنّة، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

فعـل اللّه ذلک بک و بإخوانک من جمیع المؤمنین، فقال أبو عبـد اللّه علیه السّـلام لـداود بن زربی: حـدّث داود الرقّی بما مرّ علیکم حتّی تسـکن روعته، قال: فحـدّثته بالأمر کلّه، قال: فقال أبو عبـد اللّه علیه السّـلام: لهـذا أفتیته لأنّه کان أشـرف علی القتل من یـد هذا العدوّ، ثمّ قال: یا داود ابن زربی توضّأ مثنی مثنی و لا تزدنّ علیه و أنّک إن زدت علیه فلا صلاة لک».

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱ ب ۳۲ من أبواب الوضوء ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۳۳ من صلاة الجماعة، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۱۹۴

معنا، فقد وجدناک قد اعتددت بالصلاة معنا و صلّیت بصلاتنا، فرضی اللّه عنک و جزاک اللّه خیرا.

قال: قلت لهم: سبحان اللّه أ لمثلی یقال هذا؟ قال: فعلمت أنّ أبا عبد اللّه علیه السّلام لم یأمرنی إلّا و هو یخاف علی هذا و شبهه». «۱»

هذه النصوص لا إشكال فى دلالتها على نفى الإعادة و القضاء لما صرّح فى بعضها بالإجزاء، و لظهور بعضها الآخر فى ذلك بدلالة الأمر و نفى البأس.

و مثل هذه النصوص صحيحة صفوان و البزنطى جميعا عن أبى الحسن عليه السّلام:

«فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام:

لا، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: وضع عن أمّتى ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا». «۲»

لا ريب فى شمول هذه الصحيحة للتقية الإكراهية، بل هى فى مورده؛ لأنّ الإتيان بفعل عن إكراه لا يكون إلّا عن تقية، بلا فرق بين كون المتّقى منه من أهل العامّة أو غيرهم.

وجه الدلالة أنّ مقتضى رفع التكليف عدم ثبوت الإعادة و القضاء؛ نظرا إلى تبعيتهما لثبوت أصل التكليف.

و غير ذلك من النصوص الدالّة على ذلك يجدها المتتبّع.

رفع الجزئية و الشرطية و المانعية بالتقية

المقام الثانى: رفع الجزئية و الشرطية و المانعية فيما إذا ترك المكلّف فى مقام التقية جزءا أو شرطا، كما لو صلّى بلا سورة أو من دون البسملة لعدم كونهما جزءا عند المخالفين، أو صلّى مع المانع، كما لو صلّى فى شىء من الميتة لطهارتها عندهم بالدبغ.

مقتضى التحقيق: رفع الجزئية و الشرطية و المانعية، لكن لا مطلقا، بل فيما

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۴ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من كتاب الايمان، ح ۱۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۱۹۵

إذا توقّفت التقية على الإتيان بالفعل الموافق لمذهب العامّة، و لم تتحقّق بمجرّد ترك الفعل.

و ذلك لأنّ الأمر بإتيان الفعل الموافق لمذهبهم يدلّ على أنه الّذى يجب على المكلّف حينئذ، لا المأمور به الواقعى الأوّلى. و مع إيجابه كيف يتّصف ضدّه بالجزئية و الشرطية؟

نعم لو كانت التقية متحقّقة بمجرّد ترك الواجب الواقعى الأوّلى، يمكن أن يقال: إنّ المنفىّ بدليل التقية أصل وجوب الواجب و حكمه التكليفى، لا الجزئية و الشرطية و المانعية عن أجزائه و شرائطه و موانعه؛ لعدم ملازمة فى البين، كما هو واضح. و مقتضى القاعدة حينئذ وجوب الإتيان بالواجب الأوّلى المطابق لمذهب الحقّ بعد ارتفاع موجب التقية إعادة فى داخل الوقت، أو قضاء فى خارجه؛ لفرض عدم إتيانه بالمأمور به الاضطرارى حتّى يقتضى الإجزاء، و إنّما هو معذور فى ترك الواجب الواقعى بل مأمور به ما دام الاضطرار.

فتحصّل أنّ التقية لدفع الاضطرار إنّما هى مشروعية إذا لم يتوجّه بها ضرر أو حرج إلى ساير المؤمنين. فلو اضطرّ مثلا إلى تنفيذ حكم الحاكم العامى لاضطرار أو خوف على نفسه أو عرضه أو ماله، جاز له تنفيذ حكمه تقية ما لم يتوجّه بتقيته ضرر أو حرج إلى الغير الشيعى. و ذلك لما قلنا من كون أدلّة التقية فى مقام الامتنان على الشيعة و إنّها قاصرة عن شمولها لما إذا كانت التقية مخالفة للامتنان فى حقّ غير المتّقى من المؤمنين.

و ما سبق من كلمات فحول القدماء- كالشيخ و ابن إدريس و المحقّق و العلّامة- فى بيان مشروعية التقية، لا بدّ من حملها على ما قلنا.

کلام السیّد الإمام الراحل قدّس سرّه

ثمّ إنّه قد استدلّ السیّد الإمام الراحل لعدم مشروعیة التقیة الموجبة للحرج علی الغیر؛ بأنّ أدلّة التقیة الاضطراریة و الخوفیة، و إن تقتضی جواز التقیة فی جمیع موارد الاضطرار، إلّا أنّ أدلّة نفی

الضرر و الحرج حاکمة علی أدلّة التقیة.

قال قدّس سرّه: «إنّ مقتضی تلک الأدلّة عموما و إطلاقا و إن کان جواز التقیة فی کلّ ما یضطرّ إلیه ابن آدم، من غیر فرق بین حقّ الناس و غیره، لکن مقتضی حکومة دلیل نفی الحرج کحکومته علی سائر الأدلّة، تخصیص الحکم بموارد لا یلزم منها الحرج علی الغیر بفعله» «۱».

و فیه: أولا- أنّ إطلاقات أدلّة التقیة لمّا کانت فی مقام الامتنان علی الشیعة، لا خصوص شخص المتّقی، تکون قاصرة عن الشمول لمثل المقام. و ذلک لفرض توجّه الحرج و الضرر إلی سائر المؤمنین من الشیعة بنفس التقیة.

فالتقیة حینئذ خلاف الامتنان فی حقّ غیر المتّقی من سائر المؤمنین.

و حاصل هذا الإشکال: قصور إطلاقات أدلّة التقیة لمثل المقام. فلا إطلاق لها فی مفروض الکلام: لکی یعارض أدلّة نفی الحرج و الضرر، حتّی تقدم تلک الأدلّة علیها بالحکومة.

و ثانیا: أنّ فی موارد التقیة یتوجّه الضرر و الحرج و خوف الهلاک إلی شخص المتّقی ابتداء، فیشمله عموم نفی الضرر و الحرج قبل أن یتوجّه إلی غیره. و لا یجب علیه تحمّل الحرج و الضرر بترک التقیة لأجل دفعها عن الغیر، اللّهم إلّا بلحاظ أهمّیّة الضرر المتوجّه إلی الغیر. و علیه فمقتضی أدلّة نفی الحرج و الضرر مشروعیة التقیة؛ لأنّ وجوب تحمّل الحرج و الضرر لأجل دفعهما عن الغیر، حکم ضرری و حرجی منفیّ بأدلّة نفیهما.

و علیه فلا- یصلح للاستدلال علی عدم مشروعیة التقیة فی المقام، إلّا ما قلناه، من أنّ أدلّة التقیة فی مقام الامتنان علی الشیعة، لا خصوص شخص المتّقی، فلا یشمل ما إذا کانت التقیة خلاف الامتنان فی حقّ سائر أفراد الشیعة.

---

(۱) المکاسب المحرّمة للسیّد الإمام الراحل: ص ۲۴۱.

إجزاء التقیة فی العبادات

اشارة

۱- بیان مقتضی القاعدة فی المقام.

۲- حکم التقیة فی الطهارات.

۳- الإجزاء عن الإعادة و القضاء.

۴- تحقیق فی کلام الشیخ الأنصاری.

۵- تفصیل السید الخوئی و نقده.

قد سبق الكلام فى أصل مشروعية التقية فى مطلق العبادات و المعاملات من حيث الحكم التكليفى.

و أيضا سبق بعض الكلام فى حكمها الوضعى.

و الكلام هنا فى حكم إجزاء التقية فى العبادات و المعاملات.

إعطاء الضابطة و تنقيح محلّ الكلام

و ينبغى قبل الورود فى البحث عن ذلك فى كلّ واحد من العبادات و المعاملات، أن نشير إلى مقتضى القاعدة فى كلا المقامين باعطاء الضابطة الكليّة.

و هى أنّ الشارع إذا رفع حكما شاقّا عن المكلّفين و وضع مكانه حكما سهلا؛ امتنانا لهم و تسهيلا عليهم، يكون حكمه بإعادة ذلك الواجب المرفوع أو قضائه بعد رفع الضرورة، مخالفا لمقتضى الامتنان. فإنّ الامتنان إنّما يتمّ برفع

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۹۸

ذلك الواجب الشاقّ رأسا و تماما، و إيجاب إعادته أو قضائه بعد رفع الضرورة ينافى ذلك. و هذه الضابطة لا تختصّ بالعبادات، بل تأتى فى المعاملات أيضا؛ لعمومية الملاك.

هذا مع أنّ مقتضى الأمر الثانوى الاضطرارى بدلية المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى الأوّلى. و إطلاق دليل البدلية يقتضى الإجزاء عن الإعادة و القضاء، كما قرّرنا ذلك فى مبحث الإجزاء من كتابنا «بدائع البحوث».

و لا فرق فى ذلك بين الاضطرار إلى التقية و بين الاضطرار إلى غيرها. و عليه فمقتضى أوامر التقية الاضطرارية الإجزاء فى العبادات على القاعدة.

و قد سبق منّا أنّ مقتضى مشروعية التقية فيها إجزاء العبادة المأتيّ بها على وجه التقية عن الإعادة و القضاء بعد ارتفاع ملاك التقية، لكن لا ـ مطلقا، بل فيما إذا توقف التقية على الإتيان بالعبادة على الوجه الموافق للعامّة، دون ما إذا أمكنت بتركها فى بعض الوقت. و كان كلّ ما سبق من البحث فى غير التقية المداراتية؛ من التقية الاضطرارية و الإكراهية و الخوفية.

أمّا التقية المداراتية، ففى المندوبات و حقوق الاخوان ممّا يدخل فى عنوان المعروف، فلا إشكال فى مشروعيتها، بل استحبابها؛ لما يظهر من نصوص هذا النوع من التقية. و لا يترتّب عليها حكم وضعى من الإعادة و القضاء، و الكفّارة لكى يتطرّق إليها بحث الإجزاء.

و كذا فى الواجبات الّتى لا إعادة و لا قضاء فيها.

و أمّا التقية المداراتية فى الصلاة، فسيأتى الكلام فيها تفصيلا، و إن كانت هى غير خارجة عن الضابطة الّتى ذكرناها. و هى إجزاء كلّ عبادة ثبتت مشروعيتها على الوجه الموافق للعامّة، و لو بعمومات أدلّة التقية من غير حاجة إلى النصوص الخاصّة، كما سبق منّا. و هذه الضابطة الكلّية تشمل الصلاة و غيرها ممّا يكون له إعادة و قضاء.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۱۹۹

إلّا أنّ الكلام فى الصلاة مع المخالفين يقع مستقلّا؛ لما فيها من مباحث عديدة مبسوطة، كالبحث عن شرائط مشروعيتها و كيفية التقية المشروعية فيها، و ما دلّت عليه النصوص الخاصّة من كيفية الإتيان بها و خصوصيات الصلاة المأتيّ بها مع المخالفين عن تقية. و ما دلّ منها على عدم الإجزاء فى بعض الصور و بالنسبة إلى بعض الأجزاء فى الجملة. و سيأتى البحث عنها مفصّلا.

ثمّ إنّ الكلام فى المقام يقع تارة: فى إجزاء العبادات، و اخرى: فى إجزاء المعاملات.

و يقع الكلام فى العبادات:

تارة: فى إجزاء التقية فى الطهارات، من الغسل و الوضوء و التيمّم و الغسل.

و اخرى: فى إجزاء التقية من حيث الإعادة و القضاء.

و ثالثة: فى إجزاء المعاملات.

حكم التقية فى الطهارات

و هاهنا جهات من البحث ينبغى تنقيحها.

الاولى: أنّ إطلاقات أدلّة التقية الاضطرارية هل يستفاد منها رفع الحدث بالوضوء المأتىّ به على وجه التقية؟ أو لا، بل إنّما تدلّ على مجرّد مشروعية الدخول فى الصلاة و كونه مبيحا لها.

الثانية: أنّه على فرض دلالتها على كون الوضوء المأتىّ به على وجه التقية رافعا للحدث- لا مجرّد كونه مبيحا للدخول فى الصلاة الّتى توضّأ لأجلها-، فهل تدلّ على ذلك بالنسبة إلى خصوص الصلاة الّتى توضّأ لأجلها، أو تعمّ الصلوات الآتية، بل و غيرها، ممّا يشترط فيه الطهارة عن الحدث. و كذلك الكلام فى الغسل.

الثالثة: أنّ إطلاقات أدلّة التقية الاضطرارية هل تدلّ على رفع الخبث

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۰۰

و حصول الطهارة عنه بالتطهير على وجه التقية، كتجفيف موضع البول؟.

أمّا الجهة الأولى: فلا إشكال فى دلالة نصوص التقية الاضطرارية على كون الوضوء أو الغسل المأتىّ به على وجه التقية رافعا للحدث، كما هو شأن أدلّة الطهارة الترابية الاضطرارية. فكما أنّ أدلّة التيمّم الاضطرارية تدلّ على جواز الدخول فى الصلاة مطلقا و غيرها ممّا يشترط فيه الطهارة المائية ما دام الاضطرار، كذلك أدلّة التقية الاضطرارية. فإنّها تدلّ على جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة الاضطرارية ما دام الاضطرار، من غير فرق بين الصلاة الّتى لأجلها توضّئ تقيّة و بين ساير الصلوات الآتية لكن ما دام الاضطرار. و كذلك تدلّ على مشروعية الدخول بها فى ساير ما يشترط فيه الطهارة. و يكشف ذلك عن دلالة نصوص التقية فى الوضوء على رفع الحدث بالوضوء على وجه التقية.

و أمّا الجهة الثانية: فقد تبيّن ممّا ذكرناه أنّ دلالة أدلّة التقية على رافعية الطهارة- المأتىّ بها على وجه التقية- للحدث لا تختصّ بالصلاة الّتى لأجل إتيانها تطهّر المكلّف على وجه التقية، بل تعمّ غيرها من الصلوات الآتية و ما يشترط فيه الطهارة، و لكن ما دام اضطرار التقية باقيا. و أمّا بعد ارتفاع الاضطرار، فلا دلالة لها على ذلك.

و ذلك لأنّ وزان دلالة أدلّة التقية الاضطرارية على الإجزاء، مثل وزان دلالة أدلّة التيمّم على الإجزاء، بلا فرق بينهما. فكما أنّ أدلّة التيمّم لا تقتضى إجزاء التيمّم بعد ارتفاع العذر عن غير الصلاة الّتى لأجلها تيمّم المكلّف، فكذلك أدلّة التقية الاضطرارية لا تقتضى الإجزاء عن غير الصلاة- الّتى لأجلها توضّأ المكلّف عن تقية- بعد ارتفاع الاضطرار.

و أمّا الجهة الثالثة: فقد يقال بعدم دلالة أدلّة التقية على رفع الخبث بالتطهير

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۰۱

عنه على وجه التقية، بل غاية مدلولها إباحة فعل ما يشترط فيه الطهارة عن الخبث بتجفيف موضع البول- مثلا- إذا اضطرّ إلى الصلاة معه لأجل التقية؛ بمعنى ارتفاع العقاب عنه، لا الإجزاء عن الصلاة الواقعية بعد ارتفاع التقية.

و يستدلّ لذلك بأنّه فرق بين الطهارة عن الحدث و بين الطهارة عن الخبث.

و ذلك إمّا للفهم العرفى من الجواز و الحلّية؛ نظرا إلى أنّ المتفاهم منهما عرفا فى الطهارة عن الحدث، هو صحّتها المستلزمة لرفعه. و لكن فى الطهارة عن الخبث يتفاهم منها عرفا جواز نفس عمل التطهير عن الخبث لا رفعه. فمن هنا لا تدلّ أدلّة التقية فى التطهير عن

الخبث علی رفعه، بل غایة مفادها جواز الدخول فی ما یشترط فیه الطهارة عن الخبث.

و إمّا لمقتضی سیاق أدلّة التقیة؛ حیث إنّ مقتضی مفهوم التقیة و ماهیتها التحرّز عن الضرر و التحفّظ عنه و دفع الاضطرار بها. و هذه الدلالة السیاقیة تعطی لأدلّة التقیة ظهورا فی کون الأمر بالتقیة لأجل هذا الغرض. و هو یتحقّق بصرف جواز العمل العبادی و إباحته.

و لکن لا یخفی ما فی هذین الوجهین من المناقشة.

أمّا الفهم العرفی، فهو یقتضی خلاف ما ادّعاه المستدلّ. و ذلک لأنّه لو سئل الإمام علیه السّلام عن حکم التطهیر عن الخبث بتجفیف موضع البول بخرقة أو طین أو حجر، فأجاب الإمام علیه السّلام- مثلا-: «لا بأس به فإنّه جائز»، فکیف یستفاد من جوابه هذا حصول الطهارة عن الخبث بذلک، فکذلک لو أفاد نصوص التقیة جواز التطهیر عن الخبث تقیة. فلا فرق بین التطهیر عن الخبث و بین التطهیر عن الحدث فی المتفاهم العرفی من أدلّة التقیة الاضطراریة.

و أمّا الوجه الثانی، فان المقصود من الأمر بالتقیة الاضطراریة فی نصوصها، و إن کان هو مجرّد التحرّز عن الضرر و التحفّظ عنه، و لکن لو حصل

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۰۲

هذا الغرض بنفس جواز الفعل المتّقی به تکلیفا، من دون توقّف علی رفع الحدث، فلا تفید الإجزاء حینئذ مطلقا، بلا فرق بین تطهیر عن الحدث و بین تطهیر عن الخبث.

کما أنّه لو قلنا بظهور أدلّة التقیة فی الأعمّ من الجواز الوضعی و التکلیفی بالإطلاق أو بقرینة مقام الامتنان، فلا فرق أیضا بین المقامین.

و علی أیّ حال فلا- یمکن القول بالفرق بین المقامین لهذه الوجوه المذکورة. و مقتضی ذلک إجزاء العبادة المأتیّ بها فی الثوب المتطهّر بالغسل عن تقیة و لو کان فاقد للشرائط المعتبرة عندنا.

اللّهمّ إلّا أن یتمسّک لإثبات الفرق بینهما بارتکاز المتشرّعة أو الضرورة أو الإجماع و نحو ذلک من الأدلّة غیر اللفظیة، فیقال بعدم دلالة إطلاقات التقیة علی رفع الخبث بالغسل علی وجه التقیة؛ رغما لمقتضی إطلاقاتها بمقتضی الفهم العرفی، مع قطع النظر عن أیّة قرینة کما قلناه. و هو و إن کان غیر بعید، لکنه بحاجة إلی الإثبات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۰۳

الإجزاء عن الإعادة و القضاء

اشارة

۱- کلام الشیخ الأنصاری قدّس سرّه.

۲- تفصیل السیّد الخوئی قدّس سرّه و نقده.

۳- المناقشة فی کلام الشیخ الأعظم.

کلام الشیخ الانصاری قدّس سرّه

إنّ للشیخ الأعظم فی المقام کلاما تحریره: أنه إذا استفدنا من أدلّة التقیة- عموما أو خصوصا- إذن الشارع بإتیان الواجب الموسّع علی وجه التقیة؛ بجعل المأتیّ به عن تقیة بدلا اضطراریا، لا إشکال فی إجزائه عن الإعادة و القضاء.

و مثّل لما دلّ من نصوصها على الإذن خصوصا بالنصوص الدالّة على الاذن بالصلاة متكتّفا حال التقية، و على الإذن العامّ بقوله عليه السّلام: «التقية فى كلّ شىء، إلّا فى النبيذ و المسح على الخفّين». «۱»

و علّل ذلك بما قرّر فى محلّه بقوله: «إنّ الأمر بالكلّى كما يسقط بفرده الاختيارى، كذلك يسقط بفرده الاضطرارى إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أنّ الأمر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائيّة، كذلك يسقط مع

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵، من أبواب الأمر و النهى، ح ۳.

الطهارة الترابية إذا وقعت على الوجه المأمور به». «۱»

و أمّا إذا لم نستفد الإذن المزبور من أدلّة التقية بأحد الوجهين، حكم بأنّه لا بدّ من الرجوع إلى مقتضى القاعدة فى حال الاضطرار. و المحكّم حينئذ أدلّة الأجزاء و الشرائط المتعذّره بالاضطرار و أدلّة التقية معا.

ثمّ ساق قدّس سرّه الكلام إلى أنّ الأوامر الأولية بتلك الأجزاء و الشرائط هل تدلّ بضميمة أدلّة التقية على الأمر بامتثال الواجب الأولى على وجه التقية؟ أو لا، بل غاية مفاد أدلّة التقية سقوط الواجب الواقعى الأوّلى عن المكلّف فى حال التقية، و لو استوعب الوقت.

و الفرق أنّ أدلّة التقية على الأوّل حاكمة على الأدلّة الأولية بتوسعة الصلاة الاختيارية إلى الاضطرارية على وجه التقية. و أمّا على الثانى فغاية مفادها مشروعية العمل و جوازه على وجه التقية.

و لكنّ التحقيق يقتضى الجمع بينها و بين أدلّة الواجب بتوسعة متعلّق أمرها إلى المأتىّ به على وجه التقية؛ لحكومة أدلّة التقية على أدلّة الأحكام الأوّلية بمقتضى التوفيق بين أدلّتها و بين إطلاقات الأدلّة الأولية لتلك العبادة.

ثمّ قال قدّس سرّه فى بيان مقتضى التحقيق فى الصورة الثانية ما حاصله: أنّه ينظر إلى مقتضى أدلّة تلك الأجزاء و الشرائط المتعذّرة لأجل التقية.

فإن اقتضت دخل الأجزاء و الشرائط فى العبادة مطلقا، بلا فرق بين حالتى الاختيار و الاضطرار، يسقط أصل التكليف بالعبادة حينما تعذّر ذلك الجزء أو الشرط للتقية. و لا- معنى للإجزاء حينئذ؛ حيث لا- أمر بالمأتىّ به الاضطرارى بما أنّه عبادة، فيكون كفاقد الطهورين.

(۱) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ۱۷.

و أمّا لو اقتضت اعتبارها فى العبادة بشرط التمكّن يبقى الأمر العبادى على حاله و لا يسقط بتعذّر ذلك الجزء أو الشرط للتقية. و لازم ذلك صحّة العبادة المأتىّ بها على وجه التقية؛ و إجزائها عن الأمر الواقعى؛ نظرا إلى إذن الشارع بالدخول فيها مع فقدان ما تعذّر من أجزائها و شرائطها لأجل التقية. و أمّا فى جواز البدار عند استيعاب العذر خلاف معروف قرّر فى محلّه.

فاستنتج الشيخ قدّس سرّه من جميع ما ذكره إناطة صحّة العبادة المأتىّ بها على وجه التقية بإذن الشارع فى الإتيان بها كذلك بأحد النحوين المزبورين.

و لكنّه قدّس سرّه اشترط فى ثبوت الإذن على النحو الثانى أوّلا: كون المتعذّر لأجل التقية من الأجزاء و الشرائط الاختيارية. و ثانيا: عدم وجود المندوحة فى تمام الوقت أو حين العمل مع اليأس من التمكّن إلى آخر الوقت.

و اشترط فى الوجه الأوّل من الإذن أوّلا- كون التقية من المخالفين، لا من الكفّار أو ظلمة الشيعة. ثمّ تنظّر فى هذا الشرط لعموم

نصوص مشروعية التقية.

و ثانيا: كون التقية فى الأحكام، لا الموضوعات؛ لخروجها عن منصرف إطلاقات أدلّة التقية؛ نظرا إلى عدم دخل للموضوعات فى المذهب، إلّا فى الموضوعات الثابتة الّتى استقرّ عليها مذهب المخالفين، كتحقّق المغرب باستتار قرص الشمس، فالصلاة عند اختفاء الشمس داخلة فى نطاق إطلاقات التقية. و كذلك الموضوعات الراجعة إلى الأحكام كثبوت الهلال بحكم الحاكم.

هذا حاصل كلام الشيخ فى المقام. «۱»

و لكن يرد عليه: أنّه لا وجه لتشكيكه فى دلالة أدلّة التقية على صحّة العبادة

---

(۱) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ۱۷- ۱۹.

المأتىّ بها على وجه التقية؛ بدعوى احتمال استفادة اعتبار الأجزاء و شرائط الواجب الواقعى مطلقا، حتّى عند التعذّر حال التقية.

و ذلك أنّه بعد دلالة أدلّة التقية و نصوصها الخاصّة و العامّة على الإذن فى الإتيان بالعبادة على وجه التقية فى موردها، كما اعترف به الشيخ سابقا و هاهنا، لا مجال للتشكيك على صحّة العبادة المأتىّ بها على وجه التقية.

و دعوى ظهور الأدلّة الأولية فى اعتبار جزء أو شرط مطلقا حتّى فى صورة عدم التمكّن؛ بحيث يوجب سقوط أصل الأمر، ممّا لا وجه له بعد ثبوت الإذن بالدخول فى تلك العبادة على وجه التقية؛ بمقتضى حكومة أدلّة التقية على أدلّة الأحكام الأولية؛ حيث إنّ معنى ذلك سقوط اعتبار ذلك الجزء أو الشرط فى صحّة العبادة عند تعذّره لأجل التقية. أمّا اعتبار عدم المندوحة و عدمه، فهو أمر آخر قد بحثنا عنه مفصّلا.

تفصيل السيد الخوئى

و قد فصّل بعض الأعلام «۱» فى المقام بينما إذا كان الاضطرار من غير جهة التقية و بينما إذا كان من جهة التقية. ففى الصورة الأولى فصّل بين الصلاة و بين غيرها.

ففى غير الصلاة حكم بارتفاع أصل الأمر المتعلّق بالواجب المركّب العبادى لأجل تعذّر جزء أو شرط منه بالاضطرار؛ نظرا إلى إطلاق أدلّة الجزئية و الشرطية و شمولها لصورتى التمكّن منها و عدمه.

و أمّا فى الصلاة فلمّا لا تسقط بحال لدلالة النصوص الخاصّة، يوجب ذلك انصراف أدلّة أجزائها و شرائطها إلى صورة التمكّن.

---

(۱) و هو السيد الخوئى فى التنقيح: ج ۴، ص ۲۸۸- ۲۹۲.

و أمّا فى الصورة الثانية؛ و هى ما إذا كان الاضطرار لأجل التقية، فقد فصّل أوّلا: بين ما ورد فيه الأمر بالتقية بالخصوص، فحكم فيه بالصحّة مطلقا؛ لظهوره فى جعل العمل المتّقى به مصداقا لطبيعة العبادة المأمور بها بالأمر الأوّلى. فلا بدّ من الحكم بتحقّق امتثاله بإتيانها على وجه التقية و سقوط الأمر الأوّلى بذلك لا محالة.

و بين ما لم يرد فيه أمر بالتقية بالخصوص، ممّا هو داخل تحت عمومات التقية.

ثمّ فصّل فى هذه الصورة بينما كثر الابتلاء به فحكم فيه بالصحّة و الإجزاء؛ نظرا إلى قيام السيرة القطعية من لدن زمن الأئمّة عليهم السّلام إلى زماننا فيه على الاكتفاء به كالتكتّف فى الصلاة و غسل الرجلين فى الوضوء و عدم ورود ردع ذلك فى شىء من النصوص

و لا أمر بالإعادة أو القضاء، و لو استحبابا، بل ورد ما لا إشكال فى دلالته على الإجزاء، مثل ما دلّ منها على أنّ من صلّى معهم كمن صلّى خلف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، بل فى بعضها أنّ المصلّى معهم فى الصفّ الأوّل كالشاهر سيفه فى سبيل اللّه. «۱»

نعم ورد فى بعضها الأمر بالصلاة قبل الإمام أو بعده، و لو بجعلها تطوّعا؛ لعدم جواز الصلاة خلف من لا يوثق به و هو أعمّ من أن يكون عاميا أو شيعيا.

ثمّ قيّد ذلك بما إذا لم تؤدّ التقية إلى ترك الواجب العبادى الأوّلى و المأتىّ به الموافق للتقية رأسا، و إلّا لا إشكال فى وجوب الإعادة أو القضاء. حيث قال:

«و أمّا إذا أدّت التقية إلى ترك العمل برمّته كما إذا ترك الصلاة- مثلا- تقية، فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى وجوب الإتيان بالمأمور به الأوّلى بعد ذلك فى

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۵، من ابواب الصلاة الجماعة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۰۸

الوقت إن كان باقيا و فى خارجه إذا كانت التقية مستوعبة للوقت فإنّ ترك العمل لا يجزى عن العمل و هذا بحسب الكبرى ممّا لا إشكال فيه عند الأعلام». «۱»

نقد كلام السيد الخوئى

و فيه: أنّه لا عبرة بكثرة الابتلاء و قيام السيرة و عدمه بعد ظهور الأدلة اللفظية و دلالة نصوص التقية بعمومها و إطلاقها على جواز الإتيان بالعمل العبادى على وجه التقية فى موردها. نعم إذا قامت السيرة القطعية من الشيعة على عدم الاكتفاء بالصلاة المأتىّ بها على وجه التقية، تصلح للقرينية على صرف إطلاقات التقية عن الإجزاء و إلى ظهورها فى أصل الجواز و مشروعية المأتىّ به عن تقية. و لكن دون إثبات هذه السيرة خرط القتاد بعد ذهاب جماعة من الفقهاء إلى الإجزاء، بل و دعوى مثل صاحب الحدائق الإجماع عليه فى العبادات و المعاملات، كما سبق و يأتى أيضا نصّ كلامه. و كذا ظاهر المحقّق الكركى.

و هذا الإجماع المدّعى يؤكّد مدلول عمومات التقية الظاهرة فى الإجزاء، مثل قول أبى عبد اللّه عليه السّلام فى موثّقة مسعدة بن صدقة: «فكلّ شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز». «۲» فانّه بمنزلة قوله عليه السّلام: «الصلح جائز بين المسلمين»؛ حيث لا وجه لدعوى اختصاصه بالجواز التكليفى، بل يشمل الوضعى أيضا، كما أشار إليه السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه. «۳»

و منها: صحيحة أبى الصباح الكنانى قال: «و اللّه لقد قال لى جعفر بن محمّد عليه السّلام: انّ اللّه علّم نبيّه التنزيل و التأويل فعلّمه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عليّا عليه السّلام قال: و علّمنا و اللّه، ثمّ قال: ما صنعتم من شىء أو حلفتم عليه من يمين فى تقية فأنتم منه فى سعة». «۴»

---

(۱) التنقيح: ج ۴، ص ۳۰۰.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵، من الأمر و النهى، ح ۶.

(۳) الرسائل: ج ۲، ص ۱۹۲.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من كتاب الأيمان، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۰۹

و منها: قوله علیه السّلام: «التقیة فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه له» فی صحیحة محمّد بن مسلم و زرارة و غیرهما. «۱» فأیّ فرق بین قوله علیه السّلام: «أحلّه اللّه» و بین قوله تعالی: أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ فی الدلالة علی الحلّیة الوضعیة و ترتیب آثار الصحّة؟!.

و منها: قوله علیه السّلام فی موثّقة سماعة: «فإنّ التقیة واسعة، و لیس شیء من التقیة إلّا و صاحبها مأجور علیها إن شاء اللّه». «۲» فإنّ کون المکلّف فی سعة من ناحیة التقیة و کونه مأجورا علیها یعمّ الجواز الوضعی و یقتضی صحّة العبادة المأتیّ بها عن تقیة.

فإنّ الإتیان بالعبادة الباطلة لا یناسبه هذا التعبیر. و مثل ذلک ما دلّ علی أنّ التقیة دین أهل البیت و أنّها من دین اللّه، فکیف تکون العمل العبادی الباطل من دین اللّه؟!

و حاصل الکلام: أنّه لا غبار فی دلالة هذه النصوص علی إجزاء التقیة فی العبادات کما استدلّ بها السیّد الإمام الراحل «۳» لذلک. و لکن لا مطلقا، بل علی تفصیل سبق منّا آنفا؛ جمعا بین أدلّة التقیة و بین أدلّة الأوامر الأولیة المتعلّقة بالعبادات.

و قد سبق ذکر طوائف من النصوص الدالّة علی إجزاء التقیة فی العبادات آنفا فی خلال هذا البحث.

المناقشة فی کلام الشیخ الأعظم قدّس سرّه

و قد تبیّن من خلال ما بیّناه إجزاء التقیة فی العبادات من غیر جهة الإعادة و القضاء، من صحّة الوضوء المأتیّ به علی وجه التقیة و ترتّب آثارها.

فإنّ العمومات المزبورة لا تختصّ فی دلالتها علی الإجزاء بجهة خاصّة، بل

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۵۶ من صلاة الجماعة، ح ۲.

(۳) الرسائل: ج ۲، ص ۱۹۲- ۱۹۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۱۰

تدلّ علی صحّة العمل العبادی المأتی به علی وجه التقیة من مطلق الجهات المترتّبة علی صحّة العمل، کحصول الطهارة المعتبرة فی الصلاة و نحوها.

و بما بیّناه یتضح ما فی کلام الشیخ الأعظم «۱» من النقاش؛ حیث جعل مقتضی القاعدة عدم ترتیب آثار الصحّة- من غیر جهة الإجزاء عن الإعادة و القضاء- علی التقیة بدعوی عدم دلالة أدلّتها علی أکثر من وجوب التحرّز عن الضرر، من دون دلالة علی ترتّب آثار الصحّة، و رتّب علی ذلک عدم جواز الاکتفاء بالوضوء علی وجه التقیة للصلاة و رفع الحدث.

و قد عرفت أنّه لا وجه لاختصاص الجواز و الترخیص فی نصوص التقیة بالجواز التکلیفی بعد قابلیة المورد لجواز الوضعی. نعم لو لم یکن المورد قابلا لذلک کشرب النبیذ، لا بدّ من حمل الجواز فیه علی التکلیفی. و أمّا فی مثل الوضوء و الصلاة و سایر الأفعال العبادیة القابلة للاتّصاف بالجواز الوضعی، لا وجه للحمل علی خصوص التکلیفی، لما قلنا من أنّ جواز کلّ شیء بحسبه.

و دعوی عدم الملازمة بین الجواز التکلیفی و بین الصحّة، و إن کانت وجیهة عقلا، إلّا أنّه خلاف ما هو المتفاهم العرفی من مشروعیة العبادة و جوازها؛ نظرا إلی ظهورها عرفا فی الصحّة و الإجزاء. و من هنا تری الفقهاء لا یزالون یستدلّون بالأوامر المتعلّقة بالعبادات فی الخطابات الشرعیة لإثبات صحّتها و إجزائها.

و العجب من الشیخ الأعظم، فإنّه مع اعترافه بهذه النکتة أنکر دلالة نصوص التقیة علی الجواز الوضعی فی غیر الإعادة و القضاء.

هذا مضافا إلى اعتراف الشيخ فى ردّ تفصيل المحقّق الكركى؛ بأنّ جواز الدخول فى العبادة المأتىّ بها عن تقية و الإذن بها- المستفاد من أدلّة التقية-،

---

(۱) رسالة التقية: ص ۳۷.

مستلزم لإجزائها مطلقا، بلا فرق بين أدلّة التقية العامّة و بين أدلّتها الخاصّة؛ حيث قال: «بل كلّما يوجب الإذن فى الدخول فى العبادة امتثالا لأوامرها، كان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط الإعادة، سواء كان نصّا خاصّا أو دليلا عامّا.

و كلّما لا يدلّ على الإذن فى الدخول على الوجه المذكور، لم يشرع بمجرّده الدخول فى العبادة على وجه التقية امتثالا لأمرها». «۱»

و لازم كلامه هذا إجزاء العمل المأتىّ به عن تقية مطلقا، بلا فرق بين الإعادة و القضاء و بين غيرهما من الآثار.

فقد تحصّل ممّا بيّناه فى المقام امور:

۱- مقتضى قاعدة الامتنان إجزاء التقية مطلقا. و مقتضى قاعدة البدلية- أى بدلية المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى- إجزاء التقية الاضطرارية فى العبادات.

۲- إنّ التقية المداراتية فى المندوبات الّتى لا إعادة و لا قضاء لها خارجة عن محلّ الكلام، حيث لا يتصوّر فيها الإجزاء. و أمّا ما يتصوّر فيه العادة و القضاء من الواجبات و المندوبات، فمقتضى القاعدة فيها الإجزاء.

۳- لا إشكال فى دلالة أدلّة التقية الاضطرارية على رفع الحدث بالوضوء و الغسل عن تقية، كدلالة أدلّة التيمّم على ذلك؛ لقاعدتى البدلية و الامتنان، من غير اختصاص بالصلاة الّتى تطهّر لها، لكن ما دام الاضطرار، كما فى التيمّم.

۴- أمّا الغسل عن تقية، فمقتضى أدلّة التقية الاضطرارية لمّا كان جوازه امتنانا، يستفاد منها رفع الخبث؛ لأنّه مدلول سياقها الموافق للمتفاهم العرفى، لا مجرّد إباحة الدخول فى العبادة، كما قيل. فمقتضى القاعدة إجزاء العبادة بالغسل عن تقية. اللّهمّ إلّا أن يكون هناك إجماع أو سيرة ارتكازية على عدم رفع

---

(۱) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ۲۴.

الخبث و عدم الإجزاء، لكنّه بحاجة إلى الإثبات.

۵- مقتضى القاعدة فى العبادات إجزاء التقية من حيث الإعادة و القضاء.

و ذلك أوّلا: للملازمة العرفية بين مشروعية العبادة و بين إجزائها.

و ثانيا: لقاعدة الامتنان؛ حيث ينافى التكليف بالإعادة و القضاء مقتضى الامتنان.

و ثالثا: لقاعدة البدلية؛ لأنّ المتفاهم العرفى من تشريع عبادة و وضعها مكان اخرى إجزائها عنها. و بذلك تبيّن ما فى بعض التفاصيل من المناقشة.

إجزاء التقية فى المعاملات

اشارة

۱- كلام الشيخ و نقده.

۲- كلام المحقّق الكركى و نقده.

۳- نقد كلام السيّد الخوئى.

۴- نظرة إلى رأى السيّد الإمام.

۵- تقريب استدلال السيّد الخوئى.

۶- المناقشة فى استدلال السيّد الخوئى.

۷- إذا اعتقد التقية ثمّ بان الخلاف.

۸- بيان الاستدلال على المختار.

۹- التنبيه على امور.

وقع الكلام فى أنّ إنشاء المعاملة على وجه التقية هل يجزى عن تجديد إنشائها بعد ارتفاع سبب التقية، أم لا؟ بمعنى أنّه هل تدلّ نصوص التقية على ترتيب آثار الصحّة على المعاملة المنشأة على وجه التقية، بحيث لا يحتاج إلى إنشائها بعد ارتفاع سبب التقية؟

و قد ادّعى فى الحدائق عدم الخلاف بين الأصحاب فى إجزاء التقية فى المعاملات؛ حيث قال: «إذا فعل المكلّف فعلا على وجه التقية من العبادات أو

المعاملات، فهو صحيح مجز، بلا خلاف». «۱»

و قد أنكر الشيخ الأعظم دلالة عمومات مشروعية التقية على صحّة المعاملة الواقعة على وجه التقية.

كلام الشيخ و نقده

قال قدّس سرّه: «و ربّما يتوهّم أنّ ما تقدّم من الأخبار- الواردة فى أنّ كلّ ما يعمل للتقية فهو جائز، و أنّ كلّ شىء يضطرّ إليه للتقية فهو جائز- يدلّ على ترتيب الآثار مطلقا، بناء على أنّ معنى الجواز و المنع فى كلّ شىء بحسبه؛ فكما أنّ الجواز و المنع فى الأفعال المستقلّة فى الحكم- كشرب النبيذ و نحوه- يراد به الإثم و العدم، و فى الامور الداخلة فى العبادات فعلا أو تركا يراد به الإذن و المنع من جهة تحقّق الامتثال بتلك العبادات، فكذلك الكلام فى المعاملات؛ بمعنى عدم البأس و ثبوته من جهة ترتّب الآثار المقصودة من تلك المعاملة، كما فى قول الشارع: يجوز المعاملة الفلانيّة أو لا يجوز، و هذا توهّم مدفوع بما لا يخفى على المتأمّل». «۲»

و يرد عليه ما أشكلنا به عليه آنفا فى توجيهه لإنكار إجزاء التقية فى العبادات من غير جهة الإعادة و القضاء.

فإنّ المعاملات لمّا كانت قابلة للاتّصاف بالصحّة و الفساد. فإذا قال الشارع: «أحلّ اللّه البيع أو جاز البيع الفلانى، أو لا يجوز، أو حرّم الربا»، يتبادر منه الإرشاد إلى الصحّة و الفساد.

نعم مجرّد النهى عن معاملة لا يقتضى فسادها ما لم يتعلّق بأصل عنوانها.

و أمّا إذا دلّ دليل على جواز معاملة و مشروعيتها يتبادر منه عرفا صحّة تلك المعاملة.

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۲، ص ۳۱۶.

(۲) رسالة التقية للشيخ الأعظم: ص ۴۰.

و من هنا تدلّ نصوص مشروعیة التقیة و جواز المأتیّ به عن تقیة علی مشروعیة المعاملة و جوازها علی وجه التقیة. و مقتضی جوازها و مشروعیتها عند الشارع ترتّب آثار الصحّة علیها، کما هو الظاهر من التعبیر بالجواز و حلّیّة المعاملة فی غیر المقام.

کلام المحقق الکرکی و نقده

ذهب المحقّق الثانی إلی عدم إجزاء التقیة فی المعاملات و أنّه لا یجوز ترتیب آثار الصحّة علی خلاف مذهب أهل الحقّ فی شیء من المعاملات الواقعة علی وجه التقیة.

فإنّه بعد ما أشار إلی وجود القول بعدم الفرق بین العبادات و المعاملات ردّه؛ معلّلا بأنّ إطلاقات التقیة لا تدلّ علی أزید من مشروعیة إظهار الموافقة للعامّة تکلیفا. و أمّا الإجزاء و ترتیب آثار الصحّة وضعا فلا تدلّ علیه بإحدی الدلالات.

و إنّما التزم بالصحّة و الإجزاء فی خصوص موارد من العبادات ورد فیها الأمر بالتقیة بالخصوص. و هی لم ترد إلّا فی موارد خاصّة من العبادات، و أمّا ما لم یرد فیه نصّ خاصّ کالمعاملات و سایر موارد العبادات- کفعل الصلاة إلی غیر القبلة، و بالوضوء بالنبیذ، و مع الإخلال بالموالاة بحیث یجفّ البلل کما یراه بعض العامّة-، فلم یلتزم بترتیب آثار الصحّة علی ما وقع منها علی وجه التقیة؛ لقصور إطلاقات التقیة عن إثبات أزید من جواز إظهار الموافقة تکلیفا.

و إلیک شطر من کلامه قال:

«و أمّا فی المعاملات، فلا یحلّ له باطنا وطی المنکوحة للتقیة علی خلاف مذهب أهل الحقّ، و لا التصرّف فی المال المأخوذ من المضمون عنه لو اقتضت التقیة أخذه، و لا تزوّج الخامسة لو طلّق الرابعة علی مقتضی مذهب أهل الخلاف دون المذهب الحقّ- إلی أن قال-: و ربّما قیل بعدم الفرق بین المقامین فی کون المأتیّ به شرعا مجزیا علی کلّ تقدیر، و هو مردود.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۱۶

لنا: إنّ الشارع کلّف بالعبادة علی وجه مخصوص و رتّب الأثر فی المقالة لوقوعها علی وجه مخصوص، فلا یثبت الإجزاء و الصحّة بمعنی ترتّب الأثر من دونهما، و هو ظاهر.

و الإذن فی التقیة من جهة الإطلاق لا یقتضی أزید من إظهار الموافقة، أمّا کون المأتیّ به هو المکلّف به أو المعاملة المعتبرة عند أهل البیت علیهم السّلام فأمر زائد علی ذلک، لا یدلّ علیه الاذن فی التقیة من جهة الإطلاق بإحدی الدلالات». «۱»

و فیه: أنّا نمنع قصور إطلاقات نصوص التقیة عن الدلالة علی الصحّة و الإجزاء، بلا فرق بین العبادات و المعاملات؛ لما بیّنّا وجه ذلک آنفا فی الجواب عن الشیخ الأعظم. اللّهمّ إلّا أن یکون إجماع فی البین علی عدم ترتیب آثار الصحّة علی التقیة فی المعاملات أو فی مطلق ما لم یرد فیه نصّ خاصّ حتّی فی العبادات، و کیف یمکن دعوی مثل هذا الإجماع؟ مع نسبة المحقّق الکرکی نفی الفرق إلی کثیر من الأصحاب بقوله: «ربّما قیل بعدم الفرق بین المقامین فی کون المأتیّ به شرعا مجزیا علی کلّ تقدیر»؟! «۲»، بل ادّعی صاحب الحدائق اتّفاق الأصحاب علی إجزاء التقیة فی العبادات و المعاملات مطلقا، کما عرفت آنفا.

نقد کلام السیّد الخوئی

و العجب من السیّد الخوئی؛ حیث إنّه اعترف بعدم الفرق بین العبادات و المعاملات من حیث صحّة ما وقع علی وجه التقیة و إجزائه بمقتضی إطلاقات التقیة و أنّه لا قصور لاطلاقاتها من هذه الجهة، و أنّ الجواز و الحلّیة الواردة فی هذه النصوص أعمّ من الوضعی منهما، و أنّها تدلّ علی سقوط الجزئیة و الشرطیة و المانعیة عند التقیة.

(۱) رسائل المحقّق الكركى: ج ۲، ص ۵۲- ۵۳.

(۲) رسائل المحقّق الكركى: ج ۲، ص ۵۲.

و مع ذلک امتنع عن الالتزام بمفادها و أنکر الالتزام بإجزاء التقیـة فی المعاملات؛ بـدعوی عـدم معهودیـة التزام أحد بذلک، بل جعل ذلـک من أحـد محـاذیر الاسـتدلال بإطلاقـات التقیـة فی المقـام، و التجأ لـذلک إلی السـیرة و اسـتدلّ بها علی عـدم إجزاء التقیـة فی المعاملات.

فإنّه قدّس سرّه بعد الاستدلال لذلک بالسیرة قال:

«و أمّا بناء علی الاعتماد علی شیء من الأدلّة اللفظیة المتقدّمة، فیشکل الأمر فی المسألة؛ لأنّ مقتضی عمومها و إطلاقها عدم الفرق فی الحکم بالصـحّة و الإجزاء بین العبادات و المعاملات؛ لأنّ مثل قوله علیه السّـلام: «التقیة فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له»، أعمّ من الحلّیة التکلیفیة و الوضعیة علی ما أفاده شیخنا الأنصاری.

فیحکم بسقوط الجزئیة و الشرطیة و المانعیة عند التقیة حتّی فی المعاملات.

و لـزم ذلک عـدم الفرق فی الصـحّة و الإجزاء بین العبادات و المعاملات، و لا نعهـد أحـدا التزم بالإجزاء فی المعاملات، فلیکن هـذا أیضا من أحد المحاذیر المترتّبة علی الاستدلال بالأدلّة اللفظیة فی المقام». «۱»

و قـد لا حظت کلام المحقّق آنفا من نسبة القول بإجزاء التقیـة مطلقا إلی قول کثیر، بل عرفت ما سـبق من المحـدّث البحرانی «۲» من دعوی اتّفـاق الأصـحاب علی ذلـک. و مع ذلک فکیف یمکن دعوی عـدم معهودیـة التزام أحـد بالإجزاء فی المعاملات کما جاء فی کلام هذا العلم؟!

و أمّا اسـتقرار سـیرة المتشـرّعة علی الفرق، فإحرازها مشـکل بعد دعوی مثل صاحب الحدائق اتّفاق الأصـحاب علی الإجزاء. مع أنّه لم یدّعها علی الفرق بین المقامین غیر هذا العلم، فلا یصلح مثل هذه السیرة المدّعاة للاستدلال به فی قبال ما ورد فی المقام من إطلاقات النصوص الشرعیة المحکّمة فی التوقیفیات.

(۱) التنقیح: ج ۴، ص ۳۰۴.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۲، ص ۳۱۶.

تقریب استدلال السید الخوئی

و قد أطنب السـیّد الخوئی «۱» فی تقریب الاسـتدلال لنفی دلالـة إطلاقات التقیـة علی إجزائها بما حاصـله: أنّ ما دلّ علی حلّیـة العمل المضطرّ إلیه لأجل التقیة- کقوله علیه السّلام: «فقد أحلّه اللّه» و قوله علیه السّلام: «فانتم منه فی سعة» و قوله علیه السّلام: «فإنه جائز» -، «۲» غایـة ما یظهر منه نفی الحرمـة التکلیفیـة عن نفس الفعل المتّقی به. فإذا کان- لو لا التقیـة- حراما؛ إمّا لعدم الأمر به فی العبادات و رجوعه إلی التشریع المحرّم أو لتعلّق النهی به، ترتفع عنه الحرمة بأدلّة التقیة و یصیر جائزا حلالا.

و أمّا الشرطیة و المانعیة، فهی مأخوذة فی موضوع الحلّیة و الصحّة.

و لا توجب الحلّیـة التکلیفیـة تغیّر موضوعها؛ لأنّ الحکم لا یکون مثبتا و لا مغیّرا لموضوعه. بل إنّما مرجع التجویز و التحلیل إلی أنّ ما

يتّصف بالبطلان لفقدان شرط أو وجود مانع، يصير فعله جائزا حلالا بأدلّة التقية. و مرجع ذلك فى الحقيقة إلى جواز إبطال الصلاة عند التقية.

و بذلك يرتفع الضيق عن شخص المتّقى فيكون فى سعة من الفعل المتّقى به، كما ورد فى النصّ.

ثمّ قال فى ختام الكلام: «و ممّا يوضح ذلك بل يدلّ عليه، ملاحظة غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعمّ؛ فإنّه إذا اضطرّ أحد إلى غسل ثوبه المتنجّس بالبول مرّة واحدة و لم يتمكّن من غسله مرّتين، أو لم يتمكّن من غسله بالماء فغسله بغير الماء، أو لم يتمكّن من طلاق زوجته عند عدلين فطلّقها عند فاسقين اضطرارا، لم يمكن أن يحكم بحصول الطهارة للثوب و لا بوقوع الطلاق على الزوجة بدعوى أنّه أمر قد صدر عن تقية أو اضطرار.

---

(۱) التنقيح: ج ۴، ص ۲۷۳- ۲۸۷.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۵ من الأمر و النهى و ج ۱۶ ب ۱۲ من كتاب الأيمان.

فهذا أقوى شاهد و دليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانعية فى حال الاضطرار و التقية، اذا لا يكون العمل الفاقد لشيء من ذلك- أى من الجزء أو الشرط- مجزيا فى مقام الامتثال». «۱»

المناقشة فى استدلال السيّد الخوئى

و لكن يرد عليه أوّلا: أنّ السببية الشرعية يمكن استفادتها من نفس حلّية المعاملة، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ.

و السرّ فى ذلك أنّ ألفاظ المعاملات و صيغها، لا شأن لها فى ارتكاز العقلاء إلّا الآلية الصرفة لتحقّق مسبّباتها الّتى هى عناوين المعاملات. كما أنّ عناوين المعاملات الّتى هى بمعناها المسببى لا مطلوبية و لا شأنية لها فى ارتكازهم بما أنّها امور اعتبارية فى نفسها مستقلّا، بل إنّما تعلّق اعتبار العقلاء بها؛ لغرض حصول آثار وضعية مترقّبة منها، كالملكية و الزوجية و جواز التصرّف فيما انتقل بها من الأعيان و المنافع و الحقوق.

و لأجل ذلك إذا صدر منهم تجويز معاملة أو منع عنها فى مقام التقنين، لا يتعلّق ذلك التجويز أو المنع منهم بإنشائها بالصيغة بمعناها السببى بما أنه فعل فى نفسه، و لا بنفس المسبّب و العنوان بما أنه فى نفسه أمر اعتبارى عندهم؛ حيث لا مصلحة و لا مفسدة فى هذه الامور الاعتبارية فى نفسها. بل إنما يتعلّق فى الحقيقة بترتيب الآثار المتوقّعة منها.

و من هنا يكون المتفاهم العرفى من تجويز المعاملات و تحليلها الوارد فى الخطابات الشرعية صحّتها و جواز ترتيب آثارها، بلا فرق بين كون التجويز و التحليل بالحكم الأوّلى الاختيارى أو الثانوى الاضطرارى، كما هو المتفاهم

---

(۱) التنقيح: ج ۴، ص ۲۸۰- ۲۸۱.

من تجويز العبادات بلا فرق بين الموردين.

و ثانيا: أنه لو كان دخل التقية و رفع الاضطرار به فى تشريع جواز العمل المتّقى به و حلّيته مانعا من شموله للجواز و الحلّية وضعا، لكان مانعا عن ذلك فى العبادات أيضا. و بعبارة اخرى: لو لم تكن مشروعية التقية و جواز العمل المتّقى به دالّا على الصحة و الإجزاء، لم يدلّ على ذلك فى العبادات أيضا، بلا فرق. و دعوى عدم كفاية التعبّد بالجواز التكليفى الثابت بالاضطرار للسببية الشرعية فى

المعاملات، فرع اختصاص الجواز فيها بالتكليفى و عدم ظهورها فى الأعمّ من الوضعى، و هو ممنوع.

و ثالثا: إنّ ما ورد فى نصوص التقية من أنّ صاحبها مأجور، لا يناسب إرادة بطلان العبادة بها، بل إنّما يلائم صحّة العبادة المأتىّ بها على وجه التقية، بل قبولها و الثواب عليها.

و كذا ما جاء فى بعضها: «أنّ التقية من دين اللّه»، فهل ترى كون إبطال العبادة المأمور بها من دين اللّه؟! فإنّ هذا التعبير ظاهر فى الصحّة و الإجزاء، كما علّل به فى الجواهر لصحّة الصلاة مع التكفير على وجه التقية بقوله: «و فى بطلانها بسبب فعله و جهان أقواهما الصحّة؛ لأنّ الشارع قد جعل حكم التقية فى الواقع دينا». «۱»

فإذا كان إنشاء المعاملة على وجه التقية فى الواقع من دين اللّه، لا مناص من الالتزام بصحّتها شرعا. و مقتضى ذلك إجزاؤها بعد ارتفاع التقية، كما هو مقتضى القاعدة فى الأدلّة الاضطرارية.

و أمّا ما جاء فى كلامه من استغراب التزام أحد بالصحّة و الإجزاء، فقد عرفت من صاحب الحدائق التصريح باتّفاق الأصحاب على نفى الفرق بين

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۱، ص ۲۵.

العبادات و المعاملات من جهة دلالة أدلّة التقية على الصحّة و الإجزاء فيهما، و نسبة المحقّق الكركى ذلك إلى كثير من الفقهاء. بل هذا الاستبعاد غريب من هذا العلم جدّا.

نظرة إلى رأى السيد الإمام راحل قدّس سرّه

حاصل كلام السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه إجزاء التقية فى المعاملات.

و علّل ذلك بإطلاقات التقية بالتقريب المتقدّم منّا آنفا. و كذا استدلّ لذلك بالأدلّة الخاصّة من التقية.

و زاد فى الاستدلال لذلك: أنّ ظاهر كثير من عمومات التقية و إطلاقاتها كون العمل الموافق للتقية مصداقا لماهية المأمور بها، و مقتضاه سقوط أمره بإتيانه على وجه التقية. و بذلك استدلّ على إجزاء التقية فى مطلق العبادات، ممّا لم يرد فيه نص خاص، و فى مثل الوضوء و الغسل و نحوهما.

و تعجّب من الشيخ الأعظم؛ حيث أشكل على تفصيل المحقّق الثانى بين ما ورد فيه نصّ خاصّ و بين إطلاقات التقية، بعدم الفرق فى دلالتها على الصحّة و الإجزاء بين كون التقية مأذونا فيها بالخصوص أو بالعموم، و مع ذلك نسب فى المقام إجزاء التقية فى المعاملات إلى توهّم مدفوع.

قال قدّس سرّه: «و العجب من الشيخ الأعظم؛ حيث اعترف بعموم الحلّية و الجواز للوضعى. و قال فى الردّ على المحقّق الثانى؛ حيث فصّل بين كون متعلّق التقية مأذونا فيه بخصوصه و غيره: معلّلا- بانّ الفرق بين كون متعلّق التقية مأذونا فيه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها. و مع ذلك نسب استفادة صحّة المعاملات من الأدلّة العامّة فى المقام إلى توهّم مدفوع ممّا لا يخفى على المتأمّل.

فنقول: عدم استفادة صحّة البيع من قوله: كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه.

إمّا لأجل عدم شموله للحلّية الوضعية، فقد اعترف بشموله لها. نعم، كلماته فى كيفية استفادة الحلّية الوضعية من مثل قوله: «أحلّ اللّه البيع» مختلفة، فمقتضى بعضها استفادتها منه ابتداء بحسب فهم العرف، و مقتضى الآخر أنّها مستفادة من الحكم التكليفى.

و إمّا لعدم ورود الحلّ بالخصوص بالنسبة إلی کلّ معاملة، فقد اعترف بعدم الفرق.

و الإنصاف أنّه لا قصور فی الأدلّة العامّة حتّی حدیث الرفع فی استفادة الصحّة». «۱»

مقتضی التحقیق فی المقام

و قد اتّضح بما بیّنّاه قوّة ما ذهب إلیه السیّد الإمام الراحل فی المقام، من إجزاء التقیة فی المعاملات. و هذا هو مقتضی التحقیق فی المقام. و ذلک لما قلنا دلالة مشروعیة التقیة و تجویزها و حلّیة العمل الموافق للتقیة و الوعد بالأجر علیها فی لسان نصوص التقیة علی صحّة العمل الموافق لها و إجزائها؛ لما بین المعنیین من الملازمة بحسب المتفاهم العرفی.

و علیه فما ورد فی صریح نصوص المقام من جواز التقیة و حلّیة العمل المتّقی به، ظاهر فی الأعمّ من الجواز التکلیفی و الوضعی، فیما إذا کان العمل المتّقی به قابلا للاتّصاف بالصحّة و الفساد، کالمرکّبات العبادیة و المعاملیة.

و ممّا یؤکّد ذلک أنّ النصوص الآمرة بالتقیة فی مقام الامتنان علی الشیعة بحقن دمائهم و السدّ عن وقوعهم فی الحرج و المشقّة و لدفع الضرر عن أنفسهم و أموالهم. و إیجاب قضاء ما رفع عنهم امتنانا بعد ارتفاع موجب التقیة خلاف مقتضی الامتنان علیهم.

---

(۱) الرسائل: ج ۲، ص ۲۰۸.

و قد بیّنّا تقریب دلالة هذه النصوص علی إجزاء التقیة فی العبادات مفصّلا فی الجواب عن إشکال القائلین بعدم إجزاء التقیة فیها.

و علی أیّ حال مقتضی القاعدة إجزاء التقیة فی المعاملات، و جواز ترتیب أثر السبب الشرعی الأوّلی علی ما وقع من المعاملات علی وجه التقیة، حتّی بعد رفع الاضطرار بلا فرق بینها و بین العبادات. و لا إجماع فی البین علی عدم الإجزاء فی المعاملات، بل لا ینبغی التفوّه به بعد ما عرفته فی کلام صاحب الحدائق، من نفی الخلاف بین الأصحاب علی إجزاء التقیة مطلقا و نسبة المحقّق الکرکی إجزاؤها فی المعاملات إلی کثیر من الأصحاب، مع أنّ نفسه من المخالفین للإجزاء فی المعاملات. إلّا أن یکون الالتزام بذلک خلاف إجماع أو ضرورة فی مورد خاصّ. فلا مناص حینئذ من رفع الید عن ظاهر إطلاقات التقیة فی ذلک المورد الخاصّ، لکنّه بحاجة إلی دلیل قطعی ثابت بالإجماع أو الضرورة.

إذا اعتقد التقیة ثمّ بان الخلاف

إذا اعتقد المکلّف تحقّق موضوع التقیة، ثمّ انکشف الخلاف و بان له أنّه لم یکن موضوعها متحقّقا، ففی صحّة عمله المتّقی به إشکال، کما قال فی العروة و وافقه السیّد الخوئی. «۱»

و لکن المسألة تحتاج إلی تحریر.

و ذلک أنّ الکلام تارة: فی إجزاء التقیة بعد ارتفاع موضوعها، کمن أتی بالصلاة تقیة. ثمّ ارتفع موضوعها فی داخل الوقت أو فی خارجها، فوقع الکلام فی إجزاء المأتی به تقیة عن الإعادة فی الوقت أو عن القضاء فی خارجه عند ارتفاع موجب التقیة و موضوعها؟

---

(۱) التنقیح: ج ۴، ص ۳۲۷.

و التحقیق حینئذ اجزاء التقیة مطلقا بلا فرق بین العبادات و المعاملات.

و ذلک لما بیّناه من أنّ أدلّة التقیة الاضطراریة و نصوصها من قبیل الأوامر الاضطراریة. و قد أثبتنا فی محلّه من علم الأصول إجزاء الأوامر الاضطراریة من غیر فرق بین الإعادة و القضاء.

و لا یخفی أنّ هذه الصورة خارجة عن محلّ الکلام.

و اخری: فی إجزاء التقیة عند انکشاف الخلاف؛ بأن انکشف بعد الإتیان بالعمل الموافق للتقیة عدم وجود الضرر و الخطر حال العمل واقعا.

و هذا هو موضوع الکلام فی المقام.

و یمکن تصویر انکشاف الخلاف فی موارد التقیة علی نحوین:

أحدهما: إذا احتمل المکلّف الضرر فی الإتیان بالوظیفة الأوّلیة فخاف لأجله علی نفسه، ثمّ انکشف له عدم وجود الضرر المخوف فی الإتیان بالمأمور به الأوّلی واقعا؛ حیث لا وجه للحکم ببطلان العمل المأتی به علی وجه التقیة و لا وقع للإشکال فی صحّته حینئذ؛ لأنّ احتمال الضرر و الخوف علی النفس بنفسه موضوع مشروعیة التقیة و أدلّة التقیة شاملة له و لا یضرّ بصحّة العمل المأتیّ به علی وجه التقیة عدم وجود الضرر واقعا. نعم لا دخل للضرر و لا احتماله فی مشروعیة التقیة المداراتیة بوجه، کما سبق.

ثانیهما: ما إذا اعتقد المکلّف تحقّق الاضطرار فأتی بالتکلیف الاضطراری ثمّ انکشف له أنّه لم یکن لمنشإ الاضطرار وجود فی الخارج، بل إنّما أحسّ الاضطرار لأمر وهمی، من دون اضطرار فی البین واقعا کما عرفت أمثلة ذلک آنفا.

و ذلک کما اعتقد أنّ أهل البلد الّذی نزل فیه من العامّة، أو کان أعمی فزعم أنّ الحاضرین فی المسجد من المخالفین، ثمّ انکشف له أنّهم کانوا من الخاصّة، أو اعتقد أنّ من رآه من البعید حیوانا سبعا أو شخصا عدوّا له فمسح علی خفّیه؛

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۲۵

لاحتیاج المسح علی رجلیه إلی زمان یخاف فیه من وصول ذلک السبع أو العدوّ إلیه، ثمّ تبیّن خلاف ذلک.

و إنّما الکلام فی هذه الصورة. و من هذا القبیل ما إذا اعتقد فقدان الماء بالفحص و الیأس عنه، ثمّ تبیّن له أنّ الماء کان موجودا فی رحله و هو غفل عنه أو نسیه. و اختلف الفحول فی الإجزاء حینئذ.

فهل یبطل المأتی به علی وفق التقیة بانکشاف الخلاف حینئذ، أم لا، بل تصحّ کما فی الصورة السابقة؟

یظهر من شیخ الطائفة الإجزاء؛ حیث أفتی بالإجزاء فی من نسی الماء فی رحله و فحص، فلم یجده، و تیمّم. قال فی الخلاف:

«من نسی الماء فی رحله فتیمّم، ثمّ وجد الماء فی رحله. فإن کان قد فتّش و طلب، و لم یظفر به، بأن خفی علیه مکانه، أو ظنّ أنه لیس معه ماء، مضت صلاته. و إن کان فرّط و تیمم ثمّ ذکر، وجب علیه إعادة الصلاة». (۱)

ثمّ علّل ذلک- بعد نقل الإجزاء مطلقا عن أبی حنیفة- بقوله:

«دلیلنا: علی أنّه إذا لم یفتّش لزمته الإعادة؛ لأنّه ترک الطلب، و قد بیّنّا أنّه واجب. فإذا کان واجبا، لم یجز التیمّم من دونه. و أمّا إذا طلب و لم یجد، فإنّما قلنا لا یجب علیه الإعادة؛ لأنّه فعل ما امر به، فإنّ فرضه فی هذا الوقت التیمّم و الصلاة، و قد فعلهما، و وجوب الإعادة یحتاج إلی دلیل». (۲)

و أنت تعرف أنّه علّل الإجزاء فی صورة الفحص بأنّه أتی بالمأمور به الاضطراری مع العمل بشرطه الواجب، و هو الفحص.

و مصبّ النزاع فی المقام من هذا القبیل؛ حیث إنّ شرط الواجب الاضطراری

---

(۱) الخلاف: ج ۱، ص ۱۶۴- ۱۶۵، م ۱۱۶.

(۲) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۲، ص: ۲۲۶

– و هو العمل المطابق للتقیهٔ– تحقّق باحتمال الضرر و الخوف علی النفس، کما فی المثال المزبور.

هذا، و لکن استظهر السیّد الخوئی من کلام صاحب العروهٔ فی المقام عدم الإجزاء مطلقا؛ حیث قال:

«و علی الجملهٔ، المکلّف إذا اعتقد وجود موضوع التقیهٔ– سواء خاف أم لم یخف– و لم یکن هناک موضوع واقعا، فالظاهر بطلان عمله. و هذا هو الّذی أراده الماتن من عبارته». «۱»

بیان الاستدلال علی المختار

و لکن التحقیق بطلان العمل المأتیّ به الاضطراری حینئذ و عدم الإجزاء عند انکشاف الخلاف فی الأوامر الاضطراریهٔ، بلا فرق بین المقام و بین مورد المثال المزبور و بین موارد التقیهٔ.

و الوجه فی بطلان ما أتی به، عدم تحقق الاضطرار الّذی هو موضوع التقیهٔ، بل الّذی تحقق إنّما کان مجرّد تخیّل الاضطرار، فلا وجه لترتّب حکم التقیهٔ.

و ذلک لأنّ الخطابات الشرعیهٔ لا تتکفّل لإثبات موضوعها و إنّما تدلّ علی ثبوت حکمها علی فرض تحقّق موضوعها فی الخارج واقعا.

و ذلک کمن اعتقد عدم وجود الماء و حصل له الیأس عن وجدانه إلی آخر الوقت، فصلّی متیمّما، ثمّ تبیّن له فی الوقت أنّ الماء کان فی رحله، فکیف یجب علیه الإعادهٔ هناک؟ فکذلک فی المقام.

و هذا بخلاف ما لو تحقّق موضوع التقیهٔ؛ بأن کان منشأ الضرر و الخوف– کأهل العامّهٔ أو الظالم الشرور أو الحیوان السبع– موجودا فی الخارج واقعا، و المتّقی احتمل الضرر و خاف علی نفسه فأتی بالوظیفهٔ علی وفق التقیهٔ، ثمّ

---

(۱) التنقیح: ج ۴، ص ۳۲۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج ۲، ص: ۲۲۷

انکشف له عدم توجّه ضرر منهم إلیه واقعا لو کان أتی بالتکلیف الأوّلی، لجههٔ من الجهات المغفول عنها. فإن موضوع التقیهٔ حینئذ تحقّق فی الخارج واقعا، إلّا أنّ احتماله و خوفه لم یطابق الواقع. و من الواضح أنّ ملاک مشروعیهٔ التقیهٔ نفس الخوف و احتمال الضرر، لا الضرر الواقعی. فهاهنا– بعد المفروغیهٔ عن مشروعیهٔ التقیهٔ و تحقّق موضوعها– وقع الکلام فی إجزاء المأتیّ به عن تقیهٔ.

و السرّ فی ذلک ظهور الأدلّهٔ الاضطراریهٔ فی أنّ موضوع التکلیف الاضطراری هو الاضطرار الواقعی، لا التخیّلی الوهمی، کما هو ظاهر أیّ خطاب شرعی؛ إذا الخطابات الشرعیهٔ من قبیل القضایا الحقیقیهٔ. و شأنها جعل الحکم للموضوع المقدّر وجوده الواقعی. و مقتضاها ثبوت الحکم لموضوعه المتحقّق واقعا لا تخیّلا و وهما.

بیان ذلک: إنّ الدلیل علی بطلان المأتیّ به تقیهٔ و عدم إجزائه فی مفروض الکلام، إنّما هو عدم الدلیل علی مشروعیته. و ذلک لأنّ المأتیّ به العبادی یحتاج فی مشروعیته إلی الدلیل الشرعی و تعلّق الأمر به لکی یمکن قصد امتثاله.

و علیه فما لم یثبت تعلّق أمر الشارع به بدلیل شرعی، لا یمکن الإتیان به بقصد امتثال الأمر، فلیس بعبادهٔ مشروعهٔ. کما أنّ المأتیّ به المعاملی یحتاج فی صحته و سببیته الشرعیهٔ للنقل و الانتقال إلی إمضاء من الشارع ثابت بدلیل قطعی شرعی حتّی ترفع لأجله الید عن أصالهٔ بقاء الملک و عدم انتقاله إلی الغیر.

و ذلک الدلیل المخرج فی المقام: إمّا هو السیرهٔ، کما یقول به. السیّد الخوئی؛ حیث علّل بطلان الوضوء و الصلاهٔ فی مفروض الکلام

بقوله: «و ذلك لأنّ مدرك صحّة العمل المأتيّ به تقية و إجزائه عن المأمور به الواقعى، إنّما هو السيرة العملية، كما مرّ. و من المعلوم أنّها إنّما كانت متحقّقة عند إتيان العمل على طبق مسلك العامّة عند وجودهم و حضورهم عنده. و أمّا العمل طبق مذهبهم، من دون أن يكون

عندهم و لا بمحضرهم، فلا سيرة عملية تقتضى الإجزاء و الحكم بصحّته». «۱»

و إمّا هو ظاهر إطلاقات نصوص التقية؛ لما قلنا من عدم وصول النوبة إلى السيرة مع وجود النصوص المتظافرة، بل المتواترة. و قد استظهرنا منها تشريع جواز التقية أو وجوبها لموضوعها الواقعى على نحو القضيّة الحقيقية؛ بمعنى أنّه كلّما تحقّق فى الخارج موضوعها تجب على المكلّف. و لا تشمل هذه النصوص الموضوع الوهمى التخيّلى، بل منصرفة عنه. فلا تصلح للدليلية على مشروعية العمل المأتى به. و من الواضح أنّ المأتى به العبادى فى أصل مشروعيته، و كذا المأتى به المعاملى فى سببيته للنقل، يحتاجان إلى دليل شرعى، كما قلنا. فالمأتيّ به تقية ليس بمشروعة؛ لفرض مخالفته للحكم الواقعى الأوّلى و عدم دليل شرعى على مخالفته فى مفروض الكلام.

و لا يمكن إحراز سيرة عملية من المتشرّعة فى مفروض الكلام على الاكتفاء بالمأتى به تقية عن الإعادة و القضاء فى العبادات، و لا عن تجديد الصيغة فى المعاملات. فلا دليل من السيرة و لا غيرها على مشروعية العمل تقية فى مفروض الكلام.

و قد تبيّن على ضوء ما بيّناه، أنّ مقتضى التحقيق فى مسألة من نسى الماء ثمّ وجده فى رحله عدم الإجزاء، كما فى المقام.

و أما صورة تبيّن عدم الضرر واقعا مع تحقّق من يتّقى منه واقعا.

فالموضوع متحقّق حقيقة و واقعا، و هو الخوف على النفس ممّن شأنه أن يخاف منه واقعا. فهو لا ينبغى وقوع الخلاف المزبور فيه.

فالحق فى المقام مع صاحب العروة و السيّد الخوئى.

---

(۱) التنقيح: كتاب الطهارة: ج ۴، ص ۳۲۹.

التنبيه على نكات مهمّة

و ينبغى فى ختام هذا البحث التنبيه على امور:

۱- كلّ ما بيّناه كان فى التقية الخوفية، اضطرارية كانت أو إكراهية. و أمّا التقية المداراتية، فهل يمكن تصوير هذا النزاع و ترتّب الثمرة فيها؟

فالتحقيق تصوير النزاع و ترتّب الثمرة المزبورة فى التقية المداراتية بناء على إجزائها كما سبق أنّه مختار جمع من الفقهاء الفحول، منهم السيّد الإمام فى الصلاة مع المخالفين. و أمّا بناء على عدم إجزائها فى الصلاة خلف العامّة كما هو مقتضى التحقيق عندنا؛ لما سيأتى منّا وجه ذلك مفصّلا فى الصلاة خلف المخالفين، فلا يأتى النزاع المزبور فيها و لا تترتّب أيّة ثمرة عليها.

۲- يدور الإجزاء و عدمه فى محلّ الكلام مدار طريقية الخوف و عدمه، كما يظهر من السيّد الحكيم. «۱» و لمّا بنينا على طريقته و عدم أخذه فى موضوع وجوب التقية، و أنّ موضوع التقية هو الاضطرار- لا بدّ من تحقّقه واقعا حتّى تشمله إطلاقات نصوص التقية؛ لما قلنا من أنّه شأن القضايا الحقيقية، و أنّها منصرفة عن الموضوع التخيّلى الوهمى.

۳- لا وجه للتفصيل بين الجاهل القاصر و بين الجاهل المقصّر من حيث عدم الإجزاء عند كشف الخلاف. و ذلك لعدم تحقّق

موضوع التقية- الّذى هو ملاك الإجزاء- مطلقا واقعا؛ نظرا إلى كون المتحقّق أمرا وهميا تخيّليا، بلا فرق بين كون الجاهل قاصرا أو مقصّرا.

نعم يمكن الفرق بينهما من جهة الحكم التكليفى. و ذلك لحرمة الإتيان بالعمل الموافق للتقية فى المقام للجاهل المقصّر؛ نظرا إلى التفاته و احتماله عدم تحقّق موضوع التقية، و إلى تمكّنه من إحراز تحقّقه أو عدمه. و ما دام لم يحرز تحقّق موضوع التقية ليست أدلّة التقية فى حقّه حجّة، فلا حجّة له على مخالفة

(۱) مستمسك العروة: ج ۲، ص ۴۱۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۳۰

التكليف الواقعى بإتيان العمل على وجه التقية، و هذا بخلاف الجاهل القاصر الّذى لا يحتمل الخلاف.

و لكن لا يخفى أنّ الحرمة الثابتة فى الجاهل المقصّر قبل انكشاف الخلاف خارجة عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام إنّما هو فى الحكم الوضعى، و هو إجزاء التقية بعد انكشاف الخلاف.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۳۱

حكم التقية لدفع الضرر و الحرج عن الغير

اشارة

۱- تفصيل السيّد الإمام الراحل فى المقام و نقده.

۲- التنبيه على نكتتين.

إذا خاف المتّقى على نفوس سائر المؤمنين أو على أموالهم أو أعراضهم- لا على نفسه أو عرضه أو ماله- وقع الكلام فى أنّ التقية هل تكون مشروعة حينئذ أم لا.

تفصيل السيّد الإمام قدّس سرّه فى المقام

يظهر من السيّد الإمام الراحل التفصيل بين حفظ نفس الغير، و بين حفظ ماله أو عرضه. فحكم فى الأوّل بجواز التقية و فى الثانى بعدم مشروعيتها؛ بدعوى عدم صدق عنوان التقية حينئذ، و كأنّ مقصوده خروج الثانى عن منصرف التقية فى نصوصها، و بأنّ قوله عليه السّلام: «التقية ترس المؤمن و التقية حرز المؤمن» (۱) ظاهر فى كون مقتضى التقية حفظ المتّقى نفسه عن توجّه الضرر و الخطر إليه، لا حفظ غيره.

قال قدّس سرّه: «و أمّا إذا لم يخف على نفسه أو ما يتعلّق به و لم يكن مكرها، فهل تجوز أو تجب التقية بارتكاب المحرّمات لو خاف على عرض بعض المؤمنين،

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۴، من أبواب الأمر و النهى، ح ۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۳۲

أو ماله، دون نفسه الّتى لا يوازنها شىء؟

الظاهر عدم جواز التمسّک له بمطلقات أدلّة التقية؛ لأنّ عنوانها غير صادق ظاهرا، إلّا على الخوف على ما يتعلّق بالمتّقى من النفس من العرض و المال، سواء كان منه أو ممّن يتعلّق به الّذى بمنزلته، و أمّا الخوف على سائر الناس فليس مورد التقيـة، و لا هى صادقـة عليه. فقوله: «التقية ترس المؤمن و حرزه» ظاهر فى أنّها حافظه عن توجّه الضرر إليه، فلا بدّ فى المقام من التماس دليل آخر» (۱).

نقد كلام السيّد الإمام قدّس سرّه

و لكن التحقيق يقتضى خلاف ما ذهب إليه من التفصيل.

و ذلک لأنّه إذا كانت التقية لحفظ نفوس ساير المؤمنين، لا إشـكال فى مشـروعيتها، بل تجب عند توقّف حفظ النفس المحترمة عليها كما اعترف به السيّد الماتن و جعله مفروغا عنه بقوله: «دون نفسه الّتى لا يوازنها شىء». و ذلک لاتّفاق النصّ و الفتوى.

و قد دلّ على ذلک خصوصا معتبرة النوفلى عن السكونى عن جعفر عن أبيه عن علىّ عليه السّلام قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: احلف باللّه كاذبا و نجّ أخاک من القتل» (۲).

و إنّما عبّرنا عن هذه الرواية بالمعتبرة؛ لما بنينا فى محلّه على اعتبار روايات النوفلى؛ نظرا إلى كثرة رواياته و لما له من كتابين؛ أحـدهما: كتاب السـنّة و الآخر كتاب التقيـة و اشـتهر، و لم يرد فيه أىّ قدح و لا ذمّ. نعم قال قوم من القميين أنّه غلا فى آخر عمره. و لكن أنكره النجاشـى. بـل وقع فى إسـناد كامـل الزيـارات و تفسـير القمّى فهو مشـمول للتوثيق العـامّ من ابن قولويه و علىّ بن إبراهيم. فمجموع هذه القرائن تكشف عن وثاقته. و أمّا

---

(۱) المكاسب المحرمة: ج ۲، ص ۲۴۲- ۲۴۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۱۶ ب ۱۲، من كتاب الايمان، ح ۴.

ساير رجال سندها، فلا إشكال فى وثاقتهم.

و أمّا دلالتها على المطلوب، فواضحة.

و مرسل الصدوق عن الصادق عليه السّلام فى حديث: «اليمين على وجهين- إلى أن قال-:

فأمّا الّذى يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفّارة، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم» (۱).

و أمّا إذا كانت التقية لحفظ مال أخيه المؤمن، فيمكن المناقشة فى كلام السيّد الإمام أوّلا: بأنّ قوله عليه السّلام: «التقية ترس المؤمن و حرزه» لا دلالة على اختصاص التقية. بحفظ شخص المتّقى عن الضرر و الخطر.

و ذلـک لأنّ المؤمن كمـا يقى نفسه عن الضـرر و الخطر بالترس و الحرز، فكـذلک يقى و يحفظ غيره عن الضـرر و الخطر بالترس و الحرز و يدافع عنه بسلاح نفسه.

و ثانيا: قد دلّت النصوص المعتبرة بالصـراحة على مشـروعية التقية لحفظ أموال ساير المؤمنين. نعم لا بدّ فى ذلک من ملاحظة الأهمّية بمقتضى قاعدة التزاحم.

فمن هـذه النصوص صـحيحة إسـماعيل بن سـعد الأشـعرى عن أبى الحسن الرضا عليه السّـلام فى حديث قال: «سألته عن رجل أحلفه السـلطان بالطلاـق أو غير ذلک فحلف، قال عليه السّـلام: لا جناح عليه، و عن رجل يخاف على ماله من السـلطان فيحلفه لينجو به منه، قال عليه السّلام:

لا جناح علیه. و سألته: هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی ماله؟ قال علیه السّلام: نعم» «۲».

لا إشکال فی سند هذه الروایة، فإنّ رجالها کلّهم موثّقون، کما لا إشکال فی دلالتها علی المطلوب، و موضع الدلالة قوله علیه السّلام «نعم» فی جواب السائل بقوله:

«و سألته: هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی ماله؟».

لا إشکال فی سنده؛ نظرا إلی أنّ صاحب وسائل الشیعة نقله عن نوادر

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الایمان، ح ۹.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲، من کتاب الأیمان، ح ۱.

أحمد بن محمّد بن عیسی. و کان هذا الکتاب ثابتا عنده بالطریق المعتبر، بل بالشهرة و التواتر، کما قال فی بعض فوائد خاتمة وسائل الشیعة، و أمّا سایر رواته فمن الثقات و الأجلّاء.

کما لا إشکال فی دلالة ذیله علی جواز التقیة لحفظ أموال الإخوان المؤمنین.

و منها: صحیح إسماعیل الجعفی قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: «أمرّ بالعشّار و معی المال، فیستحلفونی، فإن حلفت ترکونی، و إن لم أحلف فتّشونی و ظلمونی. فقال علیه السّلام:

احلف لهم. قلت: إن حلفونی بالطلاق؟ قال علیه السّلام: فاحلف لهم. قلت: فإنّ المال لا یکون لی! قال علیه السّلام:

تتّقی مال أخیک». «۱»

و منها: ما أرسله الصدوق جازما عن الصادق علیه السّلام بقوله: «الیمین علی وجهین- إلی أن قال-: فأمّا الّذی یوجر علیها الرجل إذا حلف کاذبا و لم تلزمه الکفّارة، فهو أن یحلف الرجل فی خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعدّ یتعدّی علیه من لصّ أو غیره» «۲».

إلی غیر ذلک من النصوص الدالّة علی المطلوب.

و اتّضح بذلک أنّه فرق بین ما لو کانت التقیة بنفسها موجبة لتوجّه الضرر و الحرج إلی الغیر الشیعی، فلا تکون مشروعة حینئذ؛ لقصور أدلّتها المبتنیّة علی الامتنان علی الشیعة لا علی خصوص المتّقی. و بین ما لو کانت لدفع الضرر و الحرج عن الغیر. فالتقیة حینئذ مشروعة، إذا احرز أهمیّة ما یترتّب علی ترکها من توجّه الخطر و الضرر و الحرج إلی سایر المؤمنین.

التنبیه علی نکتتین

و ینبغی التنبیه هاهنا علی نکتتین:

إحداهما: أنّ کلّ ما قلناه فی حکم التقیة الاضطراریة یأتی فی التقیة الخوفیة و الإکراهیة؛ نظرا إلی وحدة الملاک بین الاضطرار و الإکراه

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الایمان، ح ۱۷.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۱۶ ب ۱۲ من کتاب الأیمان، ح ۹.

و الخوف علی النفس و العرض و المال.

ثانیتهما: أنّ التقیة المداراتیة لا یأتی فیها شیء ممّا قلنا؛ نظرا إلی اختصاصها بباب الصلاة و کلّ معروف ندب إلیه الشارع، فورد الأمر بفعلها فی حقّهم مداراة و جرّا لمحبّتهم و تحبیبا لقلوبهم کتشییع جنائزهم و عیادة مرضاهم و حسن البشر و الجوار و نحو ذلک ممّا هو مؤثّر فی ذلک. و قد سبق ذکر بعض النصوص الدالّة علی ذلک عند الکلام فی التقیة المداراتیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۳۶

حکم ترک التقیة تکلیفا و وضعا

اشارة

۱- تنقیح محلّ الکلام.

۲- تحقیق فی کلام الشیخ الأنصاری.

۳- إشکال السیّد الإمام علی الشیخ الأعظم و الجواب عنه.

۴- الاستدلال بمقتضی القاعدة فی المقام.

۵- تقریب آخر بمقتضی القاعدة فی التقیة الاضطراریة.

۶- هل یجب بذل المال لرفع موجب التقیة؟

۷- إشکال السیّد الخوئی و بیان مقتضی التحقیق.

تنقیح محلّ النزاع

یقع الکلام تارة: فی حکم ترک التقیة تکلیفا، و اخری: فی حکمه وضعا.

أمّا حکمه التکلیفی، فلا إشکال فی حرمة ترک التقیة إذا کانت واجبة، کما یجب ترکها إذا کانت محرّمة، و یجوز ترکها إذا کانت مباحة. هذا لا إشکال و لا کلام فیه. و قد سبق الکلام فی إعطاء الضابطة لتعیین التقیة الواجبة و المباحة و المحرّمة و المستحبّة و المکروهة فی بیان أقسام التقیة.

و إنّما الکلام فی حکم ترک التقیة الواجبة وضعا فوقع النزاع فی أنّ مخالفة التقیة الواجبة و ترکها، هل توجب بطلان العمل المأتیّ به العبادی المخالف

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۳۷

للتقیة؟ و نقدّم الکلام فی حکم ترک التقیة فی العبادات.

فینبغی تنقیح کلمات الفقهاء الفحول فی ذلک أوّلا، ثمّ بیان مقتضی التحقیق.

کلام الشیخ الانصاری قدّس سرّه

إنّ للشیخ الأعظم الأنصاری قدّس سرّه تحقیقا فی المقام حاصله:

أنّ ترك التقية فى جزء العمل العبادى أو فى شرطه أو فى مانعه، لا يوجب بنفسه، إلّا استحقاق العقاب على تركها. و أمّا بطلان المأتىّ به العبادى الواقعى المخالف للتقية، فهو تابع لمقتضى القواعد، و لا دخل لمخالفة التقية فى بطلانه.

و مقصوده من القواعد، مثل قاعدة اقتضاء النهى الفساد فى العبادات و اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه.

و من هنا حكم فى مثل السجود على التربة الحسينية ببطلان الصلاة إذا خالف به التقية؛ معلّلا بأنّ السجود جزء للصلاة و مع اقتضاء التقية ترك ما أتى به من السجود حال الصلاة يصير فعله منهيّا عنه فتفسد به الصلاة؛ لقاعدة اقتضاء النهى فى العبادات للفساد.

و أمّا ما لا يكون جزءا أو شرطا أو وصفا للصلاة، بل كان وجوبه لأجل التقية كالتكفير و التكتّف و «آمّين»، فلا يوجب مخالفة التقية بتركه بطلان الصلاة؛ لأنّه ليس من العبادة- جزءا أو شرطا أو وصفا لازما- حتّى يقتضى النهى عنه فساد العبادة المركّبة أو المشروطة أو الموصوفة به. و جعل من هذا القبيل غسل الرجلين فى الوضوء.

ثمّ أشار إلى توهّم أنّ الواجب بالتقية أيضا وجب بأمر الشارع فلا فرق بين القسمين، و أجاب عن ذلك بما حاصله: أنّ أمر الشارع بمثل التكفير و غسل الرجلين، ليس من جهة اعتباره شرعا فى المأمور به العبادى؛ بل من حيث إنّه

فعل خارجى له دخل فى التقية. فهو من قبيل النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة.

ثمّ أشكل بأنّه إذا كان إيجاب شىء لأجل التقية لا يجعل ذلك الشىء- الواجب للتقية- معتبرا فى العبادة حال التقية، لزم صحّة وضوء من ترك المسح على الخفّين فى موضع التقية لفرض عدم اعتباره فى صحّة الوضوء حال التقية، مع أنّه لا خلاف فى بطلانه حينئذ.

فأجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ المعتبر فى الوضوء هو أصل المسح المتحقّق بالأعمّ من المسح على الخفّين و البشرة. و إنّما حكم الفقهاء ببطلان وضوء من ترك المسح على الخفّين فى موضع التقية لأجل ترك أصل المسح بذلك رأسا، لا لأجل مخالفة التقية بترك المسح على الخفّين.

ثمّ استشهد لذلك بما دلّ من النصوص على إلغاء قيد المباشرة، و الأمر بالمسح على المرارة فيمن جعل على إصبعه مرارة لجرح و نحوه، كما فى صحيحة عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالى: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه». «۱»

حيث إنّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح و الممسوح من آية نفس الحرج لا يستقيم، إلّا بانحلال المسح الواجب فى الوضوء إلى أصل المسح و مباشرة الماسح للعضو الممسوح، و لمّا سقط قيد المباشرة لأجل الحرج تعيّن أصل المسح بلا مباشرة.

و كذلك فى المسح على الخفّين عند التقية، فسقط قيد المباشرة لأجل الخوف الناشئ من التقية، و لكن أصل المسح باق على اعتباره كما كان، و إنما يبطل الوضوء بترك المسح على الخفّين لأجل استلزامه ترك أصل المسح رأسا.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱ ب ۳۹ من أبواب الوضوء ح ۵.

هذا حاصل كلام الشيخ و لبّ مراده «۱».

---

(۱) قال قدّس سرّه: «و التحقيق: أنّ نفس التقية فى جزء العمل أو فى شرطه أو فى مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب- بمقتضى القاعدة- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا.

فمن مواقع البطلان: السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه، فانّ السجود يقع منهيا عنه فيفسد، فيفسد الصلاة.

و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير فى الصلاة: فانّه- و إن حرم- لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا فى الصلاة لتبطل بتركه.

و توهّم: أنّ الشارع أمر بالعمل على وجه التقية، مدفوع: بأنّ تعلق الأمر بذلك العمل المقيّد ليس من حيث كونه مقيّدا بذلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجى الّذى هو قيد اعتبارى للعمل لا قيد شرعى.

و توضيحه: أنّ المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييد الوضوء باشتماله على غسل الرجلين ممّا لا يعتبره الشارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرّم خارجى لا دخل له فى الصلاة.

فإن قلت: إذا كان إيجاب الشىء للتقيّة لا يجعله معتبرا فى العبادة حال التقية، لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفّين؛ لأنّ المفروض أن الأمر بمسح الخفّين للتقية لا يجعله جزءا، فتركه لا يقدح فى صحة الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فى بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقية، بل لأنّ المسح على الخفّين متضمّن لأصل المسح الواجب فى الوضوء، مع إلغاء قيد مماسّية الماسح للممسوح- كما فى المسح على الجبيرة الكائنة فى موضع الغسل أو المسح، و كما فى المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعها-، فالتقية إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشرة. و أما صورة المسح و لو من الحائل فواجبه واقعا لا من حيث التقية، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه.

و ممّا يدلّ على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصورة و قيد المباشرة قول الإمام لعبد الأعلى مولى آل سام- لمّا سأله عن كيفية مسح من جعل على إصبعه مرارة-: إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب اللّه و هو قوله تعالى: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، ثمّ قال: امسح عليه».

فإنّ معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين المساح و الممسوح من آية نفى الحرج، لا يستقيم إلّا بأن يقال: إنّ المسح الواجب فى الوضوء ينحلّ إلى صورة المسح و مباشرة الماسح للممسوح، و لما سقط قيد المباشرة لنفى الحرج، تعيّن المسح من دون مباشرة، و هو المسح على الحائل، و كذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة و لا يسقط صورة المسح عن الوجوب» / رسالة التقية للشيخ الأنصارى: ص ۳۶- ۳۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۴۰

إشكال السيّد الإمام على الشيخ الأعظم قدّس سرّه

و قد أشكل السيّد الإمام الراحل «۱» على الشيخ الأعظم؛ أوّلا: بعدم اقتضاء الأمر بالتقية النهى عن الأفعال المخالفة لها. سواء وجبت التقية بعنوانها؛ أى بما أنّه تحفّظ عن إفشاء المذهب و كتمان الحقّ؛ بلحاظ كون هذا العنوان ضدّ الأفعال الموجبة للإفشاء و الاذاعة، أو وجبت التقية بعنوان أنّها تحفّظ عن ضرر الغير فوجبت مقدّمة لذلك عقلا أو شرعا.

و قد علّل مدّعاه فى الأوّل بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، و فى الثانى بأنّ وجوب التقية لذلك لا يوجب حرمة ما يقابلها من الأفعال، مضافا إلى عدم اقتضاء الحرمة الغيرية للفساد.

و ثانيا: بأنّ انحلال المسح الواجب إلى أصل الإمرار و إلى قيد مباشرة الماسح للعضو الممسوح، لا يساعده المتفاهم العرفى.

فإنّ المسح على الخفين أجنبىّ عند العرف عن المسح على الرأس أو الرجلين، كما يشير إلى ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «فلئن أمسح على ظهر حمارى أحبّ إلىّ من أن أمسح على الخفّين». «۲»

و أمّا رواية عبد الأعلى، فأشكل السيّد الإمام على استشهاد الشيخ بها؛ بأنّ المستفاد منها معرفة ارتفاع وجوب أصل المسح على الرجل من كتاب اللّه، لا خصوص قيد مباشرة الماسح للبشرة، كما استفاده الشيخ، و أنّه ليس وجه بطلان الوضوء بترك المسح على الخفّين لأجل ما أفاده الشيخ، بل إنّما لأجل ترك الفرد الاضطرارى و الاختيارى؛ حيث قام الاضطرارى مقام الاختيارى، فإذا ترك المكلّف البدل و المبدل منه لا وجه للصحّة.

---

(۱) الرسائل: ج ۲، ص ۱۸۶– ۱۸۷.

(۲) مستدرك وسائل الشيعة: ج ۱، ص ۳۳۵، ب ۳۳ من كتاب الطهارة، ح ۷۶۹/ ۱۳.

هذا حاصل إشكال السيّد الإمام الراحل قدّس سرّه على الشيخ و لا غبار على إشكاله الثانى، و كذا إشكاله على استشهاد الشيخ برواية عبد الأعلى فإنّه متين.

الجواب عن إشكال السيّد الإمام و مقتضى التحقيق

و أمّا إشكاله الأوّل ففيه أوّلا: لا نسلّم عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه العامّ. و مخالفة الواقع التقية بترك ما به قوام التقية أشبه بالضدّ العامّ، فلا إشكال فى حرمتها تكليفا.

نعم يرد إشكال الشيخ، و هو أنّ التقية لمّا كانت واجبا مستقلّا أجنبيّا عن الصلاة، لا تستلزم مخالفتها فساد الصلاة.

و ثانيا: على القول بحرمة الإذاعة كما فسّرت بها السيئة فى صحيح هشام ابن سالم و غيره، «۱» و ورد النهى عنها بقوله عليه السّلام: «فإيّاكم و الإذاعة»، «۲» لا إشكال فى حرمة المأتىّ به العبادى الّذى هو محقّق للإذاعة و مصداقها و متّحد الوجود معها.

و عليه فبناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى فى الواحد الشخصى تسرى الحرمة إلى العبادة و هو المتيقّن من مصبّ قاعدة اقتضاء النهى للفساد فى العبادات.

و مقتضى التحقيق فى المقام التفصيل بين ما إذا كان مخالفة التقية بإتيان فعل تعلّق به النهى بما أنّه مصداق المخالفة- سواء كان فى جزئه أو وصفه اللازم أو شرطه المتّحد الوجود معه، و بين ما إذا كان مخالفة التقية بمجرّد الترك.

الاستدلال بمقتضى القاعدة فى المقام

يمكن الاستدلال بمقتضى القاعدة فى المقام بتقريبين:

أحدهما: مقتضى قاعدة اقتضاء النهى الفساد فى العبادات.

بيان ذلك: أنّ ما يتحقّق به مخالفة التقية إذا كان جزءا أو

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۱ ب ۲۴، من ابواب الأمر و النهى ح ۲.

(۲) اصول الكافى: ج ۲، ص ۳۷۱، ح ۸، و الوسائل: ج ۱۱ ب ۳۴ من أبواب الأمر و النهى، ح ۶.

شرطا أو وصفا لازما متّحد الوجود مع المأتىّ به العبادى، تبطل به العبادة بمقتضى قاعدة اقتضاء النهى فساد العبادات.

و أمّا إذا كان بمجرّد الترك، فلا تفسد العبادة، بل إنّما يحرم مخالفة التقية حينئذ تكليفا، غاية الأمر أتى المكلّف حينئذ بحرام تكليفى فى ضمن العبادة، كالنظر إلى الأجنبيّة. و أمّا الصلاة فصحيحة؛ نظرا إلى حصول امتثال أمرها الأوّل الواقعى بإتيان جميع ماله دخل فى صحّته من الأجزاء و الشرائط، فلا محالة يجزى عقلا بعد حصول الغرض من أمرها. و السرّ فيه أنّ المتروك كان واجبا تكليفيا بالتقية من دون دخل له فى صحّة العبادة كما أشار إليه الشيخ الأعظم. و من هنا لا يوجب تركه إخلالا فى الصلاة شطرا أو شرطا أو وصفا، بل إنّما يرتكب المكلّف حراما بترك واجب تكليفى ضمن الصلاة.

كما لو خالف التقية بفعل ما لا دخل له فى الصلاة، كالصلاة على محمّد و آله فى أثناء الصلاة لا تبطل الصلاة لأجله.

فالمعيار فى هذا التفصيل يدور مدار دخول المورد فى مصبّ قاعدة اقتضاء النهى فى العبادات للفساد و عدمه، بلا فرق بين كون المخالفة بالفعل و الترك.

ثمّ إن هذا التفصيل الّذى ذكرناه بالتقريب المزبور إنّما يأتى، مع قطع النظر عمّا تقتضيه القاعدة فى الأوامر الاضطرارية.

تقريب آخر بمقتضى القاعدة فى التقية الاضطرارية

التقريب الثانى: مقتضى القاعدة المحكّمة فى الأوامر الاضطرارية.

بيان ذلك: أنّ أدلّة التقية الاضطرارية تدلّ على كون المأتيّ به تقية حال الاضطرار بدلا اضطراريا. و عليه ففى مثل ترك التكفير و التكتّف، إذا اضطرّ المكلّف إلى فعله؛ بأن خاف على نفسه بتركه، مقتضى

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۴۳

القاعدة الحكم ببطلان الصلاة و لو كانت واجدة لجميع ما يعتبر فيه بالحكم الأوّلى الاختيارى.

و ذلك لبطلان المأتيّ به الاختيارى بترك البدل الاضطرارى فى موارد الاضطرار، مثل من ترك التيمّم و توضّأ فى موارد الاضطرار.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ للمسألة فى المقام صورتين.

الاولى: ما إذا ترك المكلّف- فى مورد التقية- أصل العمل رأسا؛ بأن لم يأت به على طبق التقية و لا على طبق الوظيفة الواقعية الأوّليّة، كما إذا اقتضت التقية الوقوف بعرفات اليوم الثامن من ذى الحجّة و كانت الوظيفة الواقعية الأوّلية الوقوف بها اليوم التاسع، فتركهما معا، أو ما إذا اقتضت التقية غسل رجليه فتركه المكلّف و ترك أيضا مسحهما الّذى هو تكليفه الواقعى الأوّلى.

فحينئذ قد يتكلّم على أساس استناد حكم العمل المأتيّ به إلى السيرة و يحكم ببطلان العمل؛ بتقريب أنّ العمل المخالف للحكم الواقعى الأوّلى محكوم بالبطلان، إلّا إذا قامت السيرة على صحّته، و هى إنّما قامت على صحّته إذا كان موافقا للعامّة و المفروض عدم موافقتهم.

و فيه: أنّه لا اعتبار بالسيرة فى العبادات؛ لعدم صلاحيتها للاستدلال بها فى العبادات المخترعة المتوقّفة مشروعيتها على دلالة النص الشرعى.

فالعمدة فى المقام دلالة النصوص و الأدلّة اللفظية و مقتضى القواعد المصطادة منها.

و على هذا الأساس فاما أنّ نستفيد من أدلّة التقية انقلاب الوظيفة الأولية إلى ما يوافق مذهب العامّة، أو لا نستفيد منها ذلك.

فعلى الأوّل: لا ريب فى بطلان العمل المأتيّ به؛ نظرا إلى تعيّن وظيفته

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۴۴

حينئذ فى العمل الموافق لمذهب العامّة فى فرض الانقلاب، و هو لم يأت بالوظيفة، فيبطل عمله لا محالة، لكن لا مطلقا، بل على

تفصیل سبق آنفا.

و علی الثانی: یصحّ عمله؛ نظرا إلی عدم انقلاب وظیفته، بل هی باقیة علی حکمها الواقعی الأوّلی. و أمّا أدلّة التقیة فغایة مفادها حینئذ وجوب الموافقة مع العامّة تکلیفا، لا وضعا. فلا تفید تقیّد عمله و اشتراطه بما یراه العامّة شرطا أو جزءا للعمل، بل مقتضاها حینئذ سقوط الجزئیة و الشرطیة و المانعیة؛ لأنه مرجع الجمع بین وجوب موافقة العامّة و حرمة مخالفتهم تکلیفا و بین بقاء الوظیفة الواقعیة علی حکمها الأوّلی و عدم انقلابه. و مقتضی ذلک صحة العمل المأتی به کما أشار إلیه بعض الأعلام. «۱»

الصورة الثانیة: ما إذا ترک التقیة و أتی بوظیفته الواقعیة الأولیة.

فحینئذ تارة: یقع الکلام فی العبادات و اخری: فی المعاملات.

أمّا فی العبادات فمخالفة التقیة یتصوّر علی نحوین:

أحدهما: ما إذا اقتضت التقیة فعل شیء فترکه المکلّف جزءا کان ذلک الشیء فی نظر العامّة، کقولهم «آمّین» عقیب القراءة، أو شرطا کالتکفیر بوضع إحدی الیدین علی الاخری. مقتضی القاعدة حینئذ الحکم بصحّة العمل المأتیّ به مطلقا، سواء قلنا بانقلاب الوظیفة إلی ما یوافق العامّة أو قلنا بعدمه.

أمّا علی القول بعدم انقلاب الوظیفة، فالوجه فی الصحّة بقاء الوظیفة الواقعیة علی حکمها الأوّلی، و خلوّ العمل المأتیّ به عن الزیادة و النقیصة عنها.

فلا وجه لبطلانه بعد حصول الامتثال و سقوط الغرض من الأمر بها؛ حیث إنّه بترک ما هو جزء أو شرط عند العامّة لم تحدث فی الواجب المأتیّ به زیادة أو نقیصة حتّی یبطل لأجلها. و لا ینافیه حرمة العمل تکلیفا؛ لأنّه ارتکب حراما فی

---

(۱) و هو السیّد الخوئی فی التنقیح: ج ۴، ص ۳۲۲- ۳۲۳.

ضمن الصلاة بترک واجب أجنبیّ عنها. بل الإجزاء یترتّب لا محالة عقلا. و لکن ذلک فیما إذا لم تکن التقیة اضطراریة، و إلّا تبطل الصلاة کما هو مقتضی القاعدة فی الإتیان بالفرد الاختیاری و ترک البدل الاضطراری عند عروض الاضطرار.

و أمّا علی فرض انقلاب الوظیفة، فقد یشکل القول بالصحّة؛ لفرض حرمة المخالفة و عدم صلاحیة کون ما هو مصداق للمحرّم مقرّبا إلی المولی.

و المفروض کون العمل المأتیّ به المتروک فیه التقیة مصداقا للمخالفة، فهو حرام تکلیفا. و إذا صار حراما و بناء علی انقلاب الوظیفة الواقعیة و عدم بقائها علی حکمها الأولی، لا وجه حینئذ للحکم بصحّة العمل المأتیّ به، و لو کان مطابقا للتکلیف الواقعی الأوّلی.

و لکن هذا الإشکال فی غیر محلّه. و ذلک لفرض عدم توجّه النهی بذلک إلی أصل عنوان الصلاة، بل إنّما تعلّق النهی بمخالفة التقیة المتحقّقة بترک فعل أو قول خاصّ لم یکن له أیّ دخل فی صحّة الصلاة، بل کان واجبا تکلیفیا مستقلّا أجنبیا عن الصلاة واقعا فی ضمنها. فلم یرتکب بترکه إلّا حراما تکلیفیا.

ثانیهما: ما إذا اقتضت التقیة ترک شیء و خالفها المکلّف بفعل ذلک الشیء و إدخاله فی العمل المأتیّ به العبادی.

فحینئذ لو کان ذلک الشیء- الّذی اقتضت التقیة ترکه- داخلا فی العبادة؛ بأن کان من أجزاء الواجب العبادی أو شرائها، کما لو اقتضت التقیة ترک السجدة علی التربة الحسینیة، فسجد علی التربة و اکتفی بها. فمقتضی قاعدة اقتضاء النهی للفساد فی العبادات، بطلان العمل المأتیّ به. و ذلک إمّا لأنّ المبغوض المبعّد عن المولی لا یصلح أن یتقرّب به، أو لتقیّد المأمور به بغیر ما اتّحد من مصادیقه بالمبغوض من الجزء أو الشرط أو الوصف.

و أمّا إذا لم یکتف بذلک الجزء المخالف للتقیة، بل أتی به ثانیا موافقا للتقیة،

فبطلان العبادة منوط بکون ذلک الجزء ممّا تبطل العبادة بزیادته- کما فی السجدة الزائدة-، إلّا إذا کانت العبادة ممّا یبطل بمطلق الزیادة- کما فی الصلاة- فیبطل العمل المأتیّ به حینئذ بفعل ذلک الجزء مطلقا سواء کان مبطلا أم لا، أیضا. هذا مضافا إلی اقتضاء النهی عن جزء العبادة فسادها، و إن لم یقتصر علی الجزء المنهیّ عنه و أتی معه بالجزء غیر المنهیّ عنه أیضا. و قد بیّنّا وجه ذلک فی محلّه. و بناء علی ذلک لا فرق فی بطلان العبادة بین بطلانها بزیادة الجزء و عدمه.

و أمّا فی المعاملات فترک التقیة و مخالفتها لا یوجب بطلان المعاملة؛ نظرا إلی أنّ غایة ما یقتضیه ترکها هی الحرمة التکلیفیة. و لازمه تعلّق النهی بالمعاملة، و لکن لا بعنوانها، کما فی: «حرّم الربا»، بل بعنوان مخالفة التقیة. و إنّ النهی المتعلّق بالمعاملات بغیر عنوانها لا یقتضی فسادها بعد توفر جمیع أجزائها و شرائطها، کما هو المفروض.

هل یجب بذل المال لرفع موجب التقیة؟

وقع الکلام أوّلا: فی وجوب رفع مطلق الضرورة- المانعة من أداء الواجب- ببذل المال فیما توقّف الرفع علیه.

و ثانیا: فی ثبوت هذا الوجوب فیما إذا کانت الضرورة تقیة. فالکلام واقع فی جهتین.

أمّا الجهة الاولی: فقد یقال بوجوب رفع سایر الضرورات- غیر التقیة- لأداء مطلق الواجبات ببذل المال فیما إذا توقّف الرفع علی بذله، کما یستفاد ذلک من کلام صاحب العروة. «۱»

و قد وافقه السیّد الحکیم، و علّل ذلک بأنّ سایر الضرورات من قبیل العذر

(۱) العروة الوثقی: المسألة ۳۵ من أفعال الوضوء.

العقلی. فمع القدرة علی رفعها ببذل المال، لا بدّ من رفعها؛ نظرا إلی أنّ إطلاق دلیل وجوب الوضوء التامّ یقتضی وجوب بذل المال لرفع الضرورة المانعة.

ثمّ استدرک ذلک بأنّ أدلّة نفی الضرر تنفی وجوب تحمّل الضرر لأداء الواجب. فهذه القاعدة تقیّد إطلاق أدلّة الواجبات فیما إذا توقّف رفع المانع من أدائها علی بذل المال.

و لکنّه قدّس سرّه استثنی مثل الوضوء من شمول أدلّة نفی الضرر. و وجّه ذلک أوّلا:

بأنّ مثله یکون من الواجبات و الأحکام الضروریة المهمّة فی نظر الشارع بحیث یقطع بأهمّیتها من تحمّل الضرر المالی.

و ثانیا: بأخذ تحمّل الضرر المالی فی تشریع مثل هذه الواجبات، کما فی الجهاد و الحجّ و الزکاة و الخمس. و الوضوء من هذا القبیل؛ نظرا إلی ما دلّ من النصوص علی وجوب شراء ماء الوضوء بالمال الکثیر. «۱»

إشکال السیّد الخوئی قدّس سرّه

و أشکل علی ذلک السیّد الخوئی علی ما فی تقریرات بحثه بقوله:

«و لا یمکن المساعدة علی ذلک بوجه؛ لأنّ إیجاب الوضوء لیس کإیجاب سائر الواجبات المالیة أو البدنیة کالخمس و الزکاة و الجهاد و الحجّ إیجابا مبتیّا علی الضرر المالی أو البدنی من الابتداء؛ لیقال: إنّ المال فیها لا بدّ من بذله و إن کان موجبا للضرر و لا

يتوقّف تحصيله على بذل المال.

و عليه فإذا استلزم امتثال إيجاب الوضوء ضررا ماليا أو بدنيا على المكلّف، فمقتضى قاعدة نفى الضرر عدم وجوب الوضوء فى حقّه؛ لأنّه أمر ضررى و لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام. فإذا لم يجب عليه الوضوء وجب عليه التيمّم

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۲ ب ۲۶ من أبواب التيمّم.

لا محالة بمقتضى تلك القاعدة. و قد خرجنا عن عمومها خصوص ما إذا توقّف تحصيل ماء الوضوء على بذل مال. فإن مقتضى أدلّة نفى الضرر عدم وجوب البذل و عدم وجوب الوضوء عليه». «۱» و إشكاله متين جدّا.

و لا نطيل فى هذا البحث، لخروجه عن محلّ الكلام.

و أمّا الجهة الثانية: و هى أنّه هل يجب بذل المال لرفع التقية؟ فلا إشكال فى عدم وجوب بذل المال لرفع موضوع التقية فيما إذا توقّف أداء الواجب عليه، كما صرّح بعدم وجوبه فى العروة «۲» و وافقه المحشّون.

و قد علّله السيّد الحكيم- «۳» بأنّ ضرورة التقية- على ما يستفاد من نصوصها- من قبيل المانع الشرعى. و من هنا يكون عدم عروض ضرورة التقية من قبيل شرط وجوب الواجب. و عليه يرتفع وجوب الواجب بعروض ضرورة التقية. و لذا يجزى المأتىّ به على تقية مع وجود المندوحة، كما سبق البحث عن ذلك مفصّلا فى ردّ القول باعتبار عدم المندوحة فى مشروعية التقية.

و حاصل الكلام: أنّ نصوص التقية حاكمة على أدلّة الأحكام الأوّلية. و تدلّ على تضيق نطاق الواجبات الأولية بغير موارد التقية بلسان توسعة الواجب إلى المأتىّ به عن تقية؛ حيث تدلّ على مشروعية المأتىّ به تقية و بدليته عن الواجب الأوّلى عند توفّر شرائط التقية.

مقتضى التحقيق فى المقام

هذا، و لكن الّذى يقتضيه التحقيق فى المقام دوران الحكم فى المقام مدار ما يقتضيه التحقيق فى اعتبار عدم المندوحة.

فلو قلنا هناك باعتبار عدم المندوحة مطلقا، يجب بذل المال للإتيان بالوظيفة

---

(۱) التنقيح: ج ۴، ص ۲۴۲- ۲۴۳.

(۲) العروة الوثقى: المسألة ۳۵ من أفعال الوضوء.

(۳) مستمسك العروة: ج ۲، ص ۴۰۹.

الأولية. و ذلك لعدم تحقّق موضوع التقية مع المندوحة؛ و هى التمكّن من أداء الواجب الواقعى الأوّلى ببذل المال.

و لكن قد سبق منّا هناك التفصيل بين التقية الاضطرارية و المداراتية. ففى المداراتية لا إشكال فى عدم اعتبار عدم المندوحة، فهى مشروعة مع المندوحة بلا إشكال، و هى مختصّة بالصلاة مع المخالفين، و لا ينافى ذلك تحقّق موضوع التقية الاضطرارية فى الصلاة معهم أيضا عند عروض الاضطرار، كما سيأتى بيان ذلك فى الصلاة خلف المخالفين إن شاء اللّه. فالتقية فى الصلاة لا تختصّ بالمداراتية، و إن كانت التقية المداراتية مختصّة بباب الصلاة.

و على أىّ حال لا- اعتبار بعدم المندوحة فى التقية المداراتية. و لكن التقية المداراتية ليست واجبة، كما يأتى فى الصلاة خلف المخالفين، بل هى مستحبّة.

و لا معنی لوجوب بـذل المال لرفع الضـرورهٔ المانعـهٔ عن الفعل المسـتحبّ؛ حیث لا وجوب لأصل الفعل حتّی یجب مقـدّمته، بخلاف التقیهٔ الاضطراریهٔ.

و إنّ التقیهٔ الاضـطراریهٔ و أخواتها- من الخوفیهٔ و الإکراهیهٔ- فلمّا کان ملاک مشـروعیتها، بل موضوعها الاضـطرار، لا تکون مشـروعهٔ مع المندوحهٔ لا محالهٔ؛ لانتفائها بانتفاء موضوعها.

و لکن فیه أیضا تفصـیل سبق منّا فی محلّه، و حاصل هذا التفصیل: أنّه إذا ارتفع الاضطرار و الإکراه و الخوف بمجرّد ترک المأمور به الواقعی فی بعض الوقت أو فی مکان خاصّ، لا یکفی فی مشـروعیهٔ التقیـهٔ حینئـذ عدم المندوحهٔ حین العمل، بل یعتبر فی مشـروعیتها عدم المندوحهٔ فی جمیع الوقت.

و أمّا إذا توقّـف ارتفـاع الاضــطرار و الخـوف علی الإتیـان بالفعـل الموافـق للعامّـهٔ فی بعض الـوقت أو فی مکـان خـاص، یکفی فی مشروعیتها عدم المندوحهٔ حین العمل أو فی مکان خاصّ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۵۰

و علی أیّ حال فالضابطـهٔ فی بـذل المال لرفع التقیـهٔ: أنّه کلّما إذا اعتبر عـدم المندوحهٔ، یجب بذل المال مقدّمهٔ لأداء الواجب الواقعی لرفع المانع. و لا تصـلح أدلّـهٔ التقیـهٔ لنفی وجوب التکلیف الأوّلی حینئـذ؛ لأنّ المکلّف متمکّن من امتثال الأمر الأوّلی ببذل المال، فهو من قبیل مقدّمهٔ الواجب؛ حیث لم یسـقط التکلیف الواقعی الأوّلی؛ لفرض عدم شمول أدلّهٔ التقیهٔ الاضطراریهٔ لموارد وجود المندوحهٔ، بلا فرق فی ذلک بین اعتبار عدم المندوحهٔ حین العمل و بین اعتباره فی مجموع الوقت ففی کلّ بحسبه.

و أمّا إذا لم یعتبر عـدم المندوحـهٔ کما فی التقیـهٔ المداراتیـهٔ فلا إشـکال فی مشـروعیهٔ التقیهٔ مع المندوحهٔ و من هنا لا یجب بذل المال لرفع التقیهٔ، إلّا أنّ فی إجزاء التقیهٔ المداراتیهٔ کلام سیأتی إن شاء اللّه.

و فی الحقیقـهٔ لا موضوع للتقیـهٔ فی مفروض المسألـهٔ فیما إذا اعتبر عـدم المندوحـهٔ فی مشـروعیتها. فلا یصـحّ التعبیر ببـذل المال لرفع التقیـهٔ، بـل الأنسب التعبیر ببـذل المـال لـدفع التقیـهٔ، بل مجرّد التمکّن من رفع الاضـطرار العارض ببـذل المال یمنع عن صـدق عنوان الاضطرار عرفا، اللّهمّ بلحاظ عروضه البدوی.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۵۱

الصلاهٔ تقیهٔ خلف المخالفین

اشارهٔ

تنقیح آراء الفقهاء القائلین بإجزاء الصلاهٔ خلف العامّهٔ تحریر آراء الفقهاء القائلین بعدم الإجزاء

تحقیق طوائف النصوص الواردهٔ فی المقام

مقتضی التحقیق فی الجمع بین نصوص المقام

التطبیقات الفقهیهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۵۳

تنقیح کلمات الفقهاء القائلین بالإجزاء

اشارهٔ

۱- تحقیق کلام الشیخ الطوسی و ابن إدریس و المحقّق الکرکی.

۲- تحقیق کلام المحقّق النراقی و الفقیه الاصولی المیرزا القمی.

۳- تحقیق کلام الشیخ الأنصاری.

۴- تحقیق کلام السیّد الإمام الخمینی قدّس سرّه.

یظهر من جماعة من فحول الفقهاء صحّة الصلاة خلف المخالفین و إجزاؤها.

کلام الشیخ الطائفة و ابن إدریس و المحقّق الکرکی

منهم الشیخ الطوسی؛ حیث قال:

«و إذا صلّی خلف من لا یقتدی به قرأ علی کلّ حال، سمع القراءة أو لم یسمع. فإن کان فی حال تقیة أجزأه من القراءة مثل حدیث النفس». «۱»

فإنّ ذیل کلامه ظاهر فی إجزاء الصلاة خلف المخالفین عن الإعادة و القضاء عند الإخلال ببعض أجزاء الصلاة و شرائطه لأجل التقیة.

و نظیره عن ابن إدریس، بل ظاهره تحقّق الائتمام و الاقتداء؛ حیث قال:

«فأمّا من یؤتمّ به علی سبیل التقیة ممّن لیس بأهل للإمامة، فلا خلاف فی

---

(۱) المبسوط: ج ۱، ص ۱۵۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۵۴

وجوب القراءة خلفه، إلّا أنّه لا بدّ من إسماع أذنیه. و ما ورد أنّه مثل حدیث النفس فإنّه علی طریق المبالغة و الاستیعاب؛ لأنّه لا یسمّی قارئا». «۱»

و منهم المحقّق الکرکی؛ حیث صرّح بإجزاء التقیة فیما ورد فیه النصّ بالخصوص. و من المسلّم ورود النصوص الخاصّة فی الصلاة مع المخالفین- و سیأتی ذکرها-، فلا إشکال عنده فی صحّة الصلاة مع المخالفین و إجزائها.

فإنّه قال: «فما ورد فیه نصّ خاصّ بخصوصه إذا فعل علی الوجه المأذون فیه کان صحیحا مجزیا- إلی أن قال- و علی هذا فلا تجب الإعادة و لو تمکّن منها علی غیر وجه التقیة قبل خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلک خلافا بین الأصحاب». «۲»

کلام المحقق النراقی

و منهم المحقّق النراقی: فإنّه حکم بصحّة الصلاة مع المخالفین فی التقیة المداراتیة، و لقد أجاد فی تحریر محلّ النزاع؛ حیث صوّر الاقتداء بالمخالفین علی وجهین:

أحدهما: أن یصلّی فی المنزل لنفسه ثمّ یخرج إلی الصلاة معهم. و استشهد لذلک بروایات. ثمّ قال:

«الثانی: أن یصلّی معهم ابتداء صلاة منفردة یؤذّن و یقیم و یقرا لنفسه مع الإمکان. و لا شک فی الاجتزاء بتلک الصلاة مع الضرورة، و بدونها إذا تمکّن من الإتیان بجمیع الواجبات بنفسه، و کذا مع عدم التمکّن إذا لم تکن له مندوحة عن تلک الصلاة و لم یمکنه الصلاة منفردا، کالمصاحب فی سفر مع جماعة المخالفین.

و إنّما الإشکال فیما إذا لم یتمکّن من الواجبات بأسرها، و کانت له مندوحة من الصلاة معهم، أو لم تکن و لکن أمکن له الانفراد أیضا قبلها أو بعدها.

(۱) السرائر: ج ۱، ص ۲۸۵.

(۲) رسائل المحقّق الکرکی: ج ۲، ص ۵۲.

و الظاهر الاجتزاء أیضا؛ لصحیحة أبی بصیر «۱»، و روایات البزنطی «۲»، و أحمد ابن عائذ «۳»، و ابن أسباط «۴»، و ابن عذافر «۵»، و إسحاق بن عمّار «۶»، و غیرها». «۷»

ثمّ قید ذلک برجحان من جهة جرّ مودّتهم و تألیف قلوبهم أو رفع التهمة و نحو ذلک مما یعتبر فی التقیة المداراتیة.

حاصل ما یستفاد من کلام هذا العلم، التفصیل فی الصلاة خلف العامّیة، و الحکم بإجزائها إذا کانت فی التقیة الاضطراریة مع عدم المندوحة، و بعدم إجزائها فی التقیة المداراتیة.

و منهم الفقیه الاصولی المحقّق المیرزا القمّی فإنّه- بعد ما ذکر النصوص المختلفة الواردة فی القراءة فی الصلاة خلف العامّة و جمع بینها بقوله:

«و الأولی الجمع بین الاستماع و الإنصات و القراءة حسب ما أمکن» «۸» - قال فی ختام البحث:

«و من هذا یظهر لک الحکم باستحباب الجماعة مع المخالفین و جواز الاعتداد بتلک الصلاة، و أنّه متی و أنّی یستحبّ و حیثما یجب» «۹».

و ظاهر کلامه هذا إجزاء الصلاة تقیة خلف العامّة، مطلقا سواء وجبت فی التقیة الاضطراریة أو استحبّت فی التقیة المداراتیة.

تحریر کلام الشیخ الأنصاری

و منهم الشیخ الأعظم الأنصاری؛ حیث حکم بصحّة العبادة المأتیّ بها علی وجه التقیة فیما ورد فیه الإذن من الشارع

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵ من أبواب صلاة الجماعة: ب ۳۴، ح ۱.

(۲) المصدر: ب ۳۳، ح ۶.

(۳) التهذیب: ج ۳، ص ۱۳۱، ح ۳۷.

(۴) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۳۳ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۵.

(۵) المصدر: ح ۳.

(۶) المصدر: ب ۳۴، ح ۴.

(۷) مستند الشیعة: ج ۸، ص ۵۳.

(۸) غنائم الایام: ج ۳، ص ۱۶۲.

(۹) غنائم الأیام: ج ۳، ص ۱۶۴.

عموما أو خصوصا و خالف المحقّق الکرکی فی اعتبار ورود الإذن الخاصّ.

فالصلاة مع المخالفین ممّا لا إشکال فی صحّتها و إجزائها فی رأی الشیخ الأعظم. و قد سبق تحریر کلامه آنفا فی إجزاء التقیة عن الإعادة و القضاء.

هذا مقتضی ما یستفاد من کلامه فی رسالته المستقلّة فی التقیة.

و نظير ذلك ما قال قدّس سرّه فى كتاب صلاته، فى اشتراط الإيمان فى إمام الجماعة:

«إنّه لا إشكال فى أنّه إذا أذن الشارع فى إيقاع العمل فى الوقت الموسّع مخالفا للواقع عند التقية- كما لو اتّفق المكلّف من أوّل الوقت مع جماعة المخالفين فأذن له الشارع فى الصلاة على طبق مذهبهم فصلّى، ثمّ ارتفعت التقية فى باقى الوقت-، فنقول لا ينبغى التأمّل هنا فى الصحّة؛ إذ الأمر الموسّع متعلّق بهذا الفرد الواقع تقيّة، فهو يقتضى الإجزاء». «۱»

و قال فى موضع آخر:

«و التحقيق: أنّ الإذن من الشارع فى إيقاع الواجب الموسّع فى جزء من الوقت يقتضى الصحّة و عدم الإعادة، نعم يمكن أن يأتى بالعمل مع اليأس عن التمكّن من العمل الواقعى ثمّ يحصل التمكّن فتجب الإعادة من جهة كون الأمر الأوّل مبنيّا على ظاهر الحال من عدم تمكّنه فيما بعد، لكنّ الكلام فى الأمر الواقعى بالفعل فى جزء من الزمان لا الأمر المبنيّ على ظاهر الحال.

و على أيّ حال، فلا فرق بين المأذون فيه بالخصوص و المأذون فيه بعمومات التقية بعد تحقّق الأمر و تعلّق الوجوب بالعمل فى ذلك الجزء من الزمان، نعم يمكن أن يدّعى أنّ عمومات الأمر بالتقية و حفظ النفس لا تقتضى الإذن فى العمل على وجه التقية مطلقا، بل تقتضيه مع كون الجزء و الشرط المفقودين من الأجزاء و الشرائط الاختيارية مع عدم المندوحة مطلقا أو فى

---

(۱) كتاب الصلاة: ج ۷، ص ۴۷۹.

جزء من الوقت، على التفصيل و الخلاف فى مسألة ذوى الأعذار كما ذكرنا سابقا، لا أنّ الإذن الحاصل منها لا يقتضى الإجزاء». «۱»

و هذا الكلام منه صريح فى إجزاء التقية الاضطرارية فى مطلق العبادات- الصلاة و غيرها- مع عدم المندوحة، بل صرّح فى ذيل كلامه بظهور نفس الإذن بالتقية فى الإجزاء.

و قد صرّح بوجوب القراءة و سقوط شرائطها، مثل كفاية أقلّ مصداق الإخفات و إجزاء الصلاة خلفهم مع الإخلال ببعض شرائطها. و لكنّه حكم باعتبار عدم المندوحة. و إليك مواضع من نصّ كلامه.

قال قدّس سرّه: «تجب القراءة خلف الإمام الغير المرضيّ؛ لعدم القدوة إلّا صورة؛ لقوله عليه السّلام: «ما هم عندى إلّا بمنزلة الجدر» و قولهما عليهما السّلام: «لا يعتدّ بالصلاة خلف الناصب، و اقرأ لنفسك كأنّك وحدك»، و فى رواية دعائم الإسلام: «اجعله سارية من سوارى المسجد». و منه يعلم عدم اعتبار شروط الجماعة. فلو تقدّم فى الأفعال لم يضرّ كما صرّح به بعض...

و هل يعتبر أقلّ الإخفات المجزى فى الصلاة، أم يكفى دون ذلك؟ و جهان:

من أنّ القراءة لا تتحقّق بدون الصوت، و ممّا دلّ على أنّه يكفى معهم من القراءة مثل حديث النفس كما فى مرسلة ابن أبى عمير. و فى صحيحة ابن يقطين: «اقرأ لنفسك. و إن لم تسمع، فلا بأس». و عليها يحمل إطلاق صحيحة علىّ بن جعفر:

«عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ فى صلاته و يحرّك لسانه بالقراءة فى لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال عليه السّلام: لا بأس أن لا يحرّك لسانه، يتوهّم توهّما». و عن قرب الاسناد بسنده عن علىّ بن جعفر: «عن الرجل يقرأ فى صلاته، هل يجزيه أن لا يحرّك لسانه، يتوهّم توهّما؟ قال: لا بأس»، فقد حملهما الشيخ على القراءة خلف المخالف.

---

(۱) كتاب الصلاة: ج ۷، ص ۴۸۴.

و التحقيق أنّ التمثيل بحديث النفس مبالغة؛ إذ لا يصدق القراءة مع حديث النفس، فالتصرّف فى التمثيل أولى من التصرّف فى لفظ القراءة، نعم إسماع النفس الّذى هو المعتبر فى الصلاة الاخفاتيّة غير معتبر، فيكفى تقليب اللسان فى مخارج الحروف و إن لم يظهر منه

صوت، و کذا فی حروف الشفة و الحلق». «۱»

قوله: «لعدم القدوة، إلّا صورة»؛ أی صورة اقتداء و لا ینافیه قوله بإجزائها عن الإعادة و القضاء، کما یأتی تصریحه بذلک. و قوله علیه السّلام: «اجعله ساریة من سواری المسجد»؛ أی اجعله اسطوانة من أساطینه و هذا التعبیر ظاهر فی عدم الاعتداد بصلاته، نظیر قوله علیه السّلام: «ما هم عندی إلّا بمنزلة الجدر».

ثمّ ذکر موثّقة سماعة «۲» و قال فی ختام کلامه:

«و من هذه الروایة و غیرها یعلم عدم وجوب الإعادة لهذه الصلاة و إن أخلّ ببعض واجباتها للتقیة. نعم الظاهر اعتبار عدم المندوحة، کما یظهر من غیرها من الأخبار». «۳»

و کلامه هذا صریح بإجزاء الصلاة خلف المخالفین مع الإخلال ببعض شرائط الجماعة و واجباتها.

کلام السیّد الإمام الخمینی قدّس سرّه

و منهم السیّد الإمام الخمینی قدّس سرّه «۴»: فإنّه استظهر من النصوص الواردة فی المقام صحّة الصلاة معهم و إجزائها عن الإعادة و القضاء، و حمل ما امر فیه بالإتیان بالفریضة قبل الصلاة معهم أو بعدها علی الاستحباب؛ حملا للظاهر فی الوجوب علی الاستحباب؛

---

(۱) کتاب الصلاة: ج ۷، ص ۴۷۱- ۴۷۲.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۵۶ من صلاة الجماعة، ح ۲.

(۳) کتاب الصلاة: ص ۴۷۵.

(۴) الرسائل: ج ۲، ص ۱۹۸.

بقرینة ظهور بعض النصوص المعتبرة فی جواز الاکتفاء بالصلاة معهم، کقول أبی عبد اللّه علیه السّلام فی صحیحة حمّاد: «من صلّی معهم فی الصفّ الأوّل، کان کمن صلّی خلف رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی الصفّ الأوّل». «۱» و نحوها من النصوص المرغّبة إلی الصلاة معهم.

و أمّا ما دلّ علی عدم جواز الصلاة خلفهم و أنّهم بمنزلة الجدر و سواری المسجد، و ما دلّ منها علی النهی عن الصلاة إلّا خلف من یوثق بدینه، فقد حمله السیّد الإمام قدّس سرّه علی عدم الجواز بحسب الحکم الأوّلی، و لم یر منافاة بینها و بین النصوص المجوّزة للصلاة مع المخالفین فی موارد التقیة لأنّها بحسب الحکم الثانوی.

ثمّ قال فی ختام کلامه:

«و کیف کان فلا ینبغی الشبهة فی صحّة الصلاة و سایر العبادات المأتیّ بها علی وجه التقیة». «۲»

---

(۱) الوسائل: ج ۵، ص ۵، من صلاة الجماعة، ح ۱.

(۲) الرسائل: ج ۲، ص ۲۰۰.

تنقیح آراء القائلین بعدم الإجزاء

اشارة

۱- تنقيح كلام الشيخ الصدوق و الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

۲- تحقيق كلام صاحب الحدائق فى المقام.

۳- تحرير كلام صاحب الجواهر.

و يظهر من جماعة من فحول القدماء و المتأخّرين عدم صحّة الاقتداء بالمخالفين تقية و أنّها غير مجزئة عن الإعادة و القضاء.

تحرير كلام الشيخ الصدوق و كاشف الغطاء

منهم الشيخ الصدوق؛ حيث قال فى المقنع:

«و اعلم أنّه لا يجوز أن تصلّى خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما: من تثق بدينه و ورعه، و آخر: تتّقى سوطه و سيفه، و شناعته على الدين، فصلّ خلفه على سبيل التقية و المداراة، و أذّن لنفسك و أقم و اقرأ لها غير مؤتمّ به». «۱»

و قال فى الهداية: «لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما: من تثق بدينه و ورعه، و آخر: تتّقى سيفه و سوطه و شناعته (على الدين)، فصلّ خلفه على سبيل التقية و المداراة، و أذّن لنفسك و أقم و اقرأ لها، غير مؤتمّ به». «۲»

---

(۱) المقنع: ص ۱۱۴.

(۲) الهداية/ باب التقية: ص ۱۴۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۶۱

ظاهر قوله: «غير مؤتمّ به» و إيجابه رعاية شرائط صلاة الفرادى، عدم صحّة الاقتداء و أنّ الصلاة خلفهم لا تصحّ، إلّا فرادى بمالها من الشرائط.

و مرجعه إلى عدم إجزاء الاقتداء بهم جماعة. لكنّه قدّس سرّه قال بذلك فى التقية المداراتية. و لا نظر له إلى التقية الاضطرارية، و لا سيّما مع عدم المندوحة.

و منهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء؛ حيث ذهب إلى عدم إجزاء التقية المداراتية و فساد الصلاة مع المخالفين، و إن كانت مستحبّة و لها فضل عظيم و ثواب جسيم؛ لما دلّ على ذلك من النصوص و استقرّت عليه سيرة أهل البيت عليهم السّلام.

ثمّ قال: «و لا بدّ من نية الانفراد معهم و إظهار الدخول فى جماعتهم، ثمّ يأتى بما أمكنه مع اللحوق بأئمّتهم من قراءة، و لو كحديث النفس». «... ۱»

كلام صاحب الحدائق فى المقام

و منهم المحدّث البحرانى صاحب الحدائق: فإنّ له كلاما جامعا و تحقيقا مفصّلا فى نصوص المقام.

و حاصل كلامه أنّ هذه النصوص على ثلاث طوائف:

الاولى: ما دلّ على أنّ المتّقى يصلّى فى منزله لنفسه ثمّ يخرج إلى الصلاة معهم و ينويها نافلة.

الثانية: ما دلّ على أن يصلّى معهم ابتداء صلاة منفردة يؤذّن و يقيم و يقرأ لنفسه مع الإمكان.

الثالثة: ما دلّ على أنّه لا ينوى الصلاة معهم أصلا- لا نافلة و لا فريضة-، بل يجعلها مجرّد أذكار حال القيام و الركوع و السجود و القعود، بل و لا يكبّر فيها تكبيرة الإحرام.

ثمّ جعل مفاد الطائفة الاولى أفضل و أولى؛ نظرا إلى استجماعها لجميع

(۱) کشف الغطاء: کتاب الصلاهٔ ص ۲۶۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۶۲

ما یعتبر فی الصلاهٔ الصحیحهٔ من الأجزاء و الشرائط. و جعل القسم الثانی من الصلاهٔ معهم ابتداء بنیهٔ الفرادی جائزهٔ مشروعهٔ أیضا. و قد نفی اعتبار عدم المندوحهٔ فی مشروعیتها بعد نقل کلمات الأصحاب فی ذلک. بخلاف القسم الثالث فلا یجزی مطلقا؛ لعدم کون ما أتی به صلاهٔ.

و إلیک نصّ مواضع من کلامه. قال قدّس سرّه بعد ذکر عمدهٔ أخبار الباب:

«إذا عرفت ذلک: فاعلم أنّ الکلام فی هذه الأخبار یقع فی مواضع:

الأوّل أنّ المستفاد من جملهٔ هذه الأخبار الدالّهٔ علی الحثّ و التأکید علی الصلاهٔ معهم و ما ذکر فیها من الثواب الجزیل، هو استحباب الصلاهٔ أو وجوبها معهم علی أحد وجهین:

أحدهما: أن یصلّی فی منزله لنفسه، ثمّ یخرج إلی الصلاهٔ معهم، کما دلّ علیه جملهٔ من هذه الأخبار، و الظاهر أنّه الأفضل و الأولی، لما فیه من الإتیان بالصلاهٔ المستجمعهٔ لشرائط الصحّهٔ و الکمال؛ حیث إنّ الغالب مع الصلاهٔ معهم لزوم ترک بعض الواجبات أو المستحبّات، کما صرّح به جملهٔ من الأخبار المذکورهٔ.

و ثانیهما: أن یصلّی معهم ابتداء صلاهٔ منفردهٔ یؤذّن و یقیم و یقرأ لنفسه مع الإمکان». «۱»

ثمّ قال بعد نقل کلمات الأصحاب فی اعتبار عدم المندوحهٔ:

«و بالجملهٔ فإنّ المستفاد من الأخبار علی وجه لا یقبل الإنکار عند من تأمّل فیها بعین التحقیق و الاعتبار، أنّه یجوز الدخول معهم ابتداء و أن یصلّی معهم صلاهٔ منفردهٔ و یتابع فی الرکوع و السجود، سواء کان له مندوحهٔ عن الدخول أو لم تکن، و أنّه یغتفر له ما یلزم فواته من الواجبات إذا لم یمکن الإتیان بها». «۲»

(۱) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱۱، ص ۷۸.

(۲) المصدر: ص ۷۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۶۳

ثمّ استشهد لذلک إلی نصوص، ثمّ ذکر نصوص الطائفهٔ الثالثهٔ، فقال:

«و بالجملهٔ فإنّ هذه الأخبار ظاهرهٔ فی أنّ الصلاهٔ معهم إنّما هی عبارهٔ عن المتابعهٔ فی القیام و القعود و الأذکار من غیر أن ینویها صلاهٔ، بل ظاهر قوله فی الثانی: «و لا تکبّر معهم»؛ أی لا تفتتح الصلاهٔ بالتکبیر، فإنّ الّذی یأتی به إنّما هو مجرّد أذکار و لیس بصلاهٔ». «۱»

تنقیح کلام صاحب الجواهر

و منهم الفقیه الفحل النحریر صاحب الجواهر «۲». فإنّه بعد ما استدلّ لفتوی المحقّق بالاتّفاق و عدم الخلاف و نقله عن المنتهی و السرائر و الحدائق، حکم بأنّ الصلاهٔ فرادی حینئذ و لیست بجماعهٔ، و استدلّ لذلک بما دلّ علی ذلک من النصوص و حمل ما یخالف من النصوص علی محامل.

فإنّه قدّس سرّه- بعد دعوی الاتّفاق و نقل عدم الخلاف علی وجوب القراءهٔ فی الصلاهٔ خلف العامّهٔ تقیهٔ- قال قدّس سرّه:

«بل هو منفرد حقیقهٔ، کما یومئ إلیه خبر الفضیل «۳» عن الباقر و الصادق علیهما السّلام: «لا تعتدّ بالصلاهٔ خلف الناصب و اقرأ

لنفسك كأنّك وحدك». و خبر زرارة «۴» عن الباقر عليه السّلام: عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: «ما هم عندى إلّا بمنزلة الجدر»، و لقول الصادق عليه السّلام فى الحسن كالصحيح «۵»: «إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به، فاقرأ خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع»، و قول أبى الحسن عليه السّلام فى صحيح ابن يقطين «۶»:

«اقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك فلا بأس» فى جواب سؤاله «عن الرجل يصلّى خلف من

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۱، ص ۸۱.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۳، ص ۱۹۵.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۵، ب ۳۳ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۷.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۵، ب ۳۳ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۱۰.

(۵) المصدر: ح ۹.

(۶) المصدر: ح ۱.

لا يقتدى بصلاته و الإمام يجهر بالقراءة»، إلى غير ذلك ممّا يستفاد منه الحكم المزبور منطوقا و مفهوما.

فما فى خبر زرارة «۱» عن الباقر عليه السّلام: «لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإن قراءته تجزيك إذا سمعتها»، و أخيه بكير «۲»: سألت الصادق عليه السّلام عن الناصب يؤمّنا، ما تقول فى الصلاة معه؟ فقال عليه السّلام: «أمّا إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثمّ اركع و اسجد أنت لنفسك» و غيرهما كخبر أحمد بن عائذ «۳» و نحوه، يجب طرحهما بعد إعراض عامّة الأصحاب عنهما، كما اعترف به فى الحدائق، أو حملهما على فعل صلاة غير هذه الصلاة، لعلم الإمام عليه السّلام بضرر أو مصلحة فى خصوص السائلين حتّى فى القراءة خفيا، كما يومئ إليه فى الجملة صحيح معاوية بن وهب «۴»، بل و خبر إسحاق بن عمّار «۵» فى المقام، بل و غيرهما فى غيره، أو على إرادة القراءة خفيا، بناء على أنّها لا تنافى الإنصات، أو على إرادة القراءة بعد الإنصات، كما عساه يومئ إليه فى الجملة صحيح ابن وهب «۶» أيضا المشتمل على قصّة ابن الكوّاء مع أمير المؤمنين عليه السّلام أو غير ذلك». «۷» ثمّ استظهر من بعض النصوص الاجتزاء بالحمد خاصّة مع التعذّر، كأن ركع الإمام قبل شروعه فى السورة. و نقل عن المدارك و الذخيرة نفى الخلاف فيه، و استشهد لهم ببعض النصوص، بل نقل عن التهذيب و الروضة و غيره عدم وجوب إتمام الفاتحة حينئذ، ثمّ أنكر أن يكون لهم دليل يدلّ على ذلك بالخصوص، بل استظهر من بعض النصوص خلاف ذلك، ثمّ استنتج فى الختام

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵، ب ۳۴ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۳.

(۳) المستدرك: ج ۶، باب ۳۰ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۲.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۵، ب ۳۴ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۲.

(۵) المصدر: ح ۴.

(۶) المصدر: ح ۲.

(۷) جواهر الكلام: ج ۱۳، ص ۱۹۵- ۱۹۷.

عدم إجزاء الصلاة مع المخالفين حال التقية بقوله: «فعدم الاعتداد بالصلاة المزبورة حينئذ و وجوب إعادة غيرها لا يخلو من قوّة؛ وفاقا

للتذکرة، و عن نهایة الأحکام، بل قیل إنّه قضیّة ما فی المبسوط و النهایة». «۱»

ثمّ حکم بعدم وجوب الجهر بالقراءة الجهریة عند التعذّر؛ مستدلّا باتّفاق الأصحاب و ما دلّ علی ذلک من النصوص؛ حیث قال: «نعم لا- یجب الجهر فی القراءة الجهریة إذا لم یتمکّن منه قطعا، کما فی المدارک و لا نعرف فیه خلافا کما فی المنتهی، و لصحیح ابن یقطین السابق و مرسل ابن أبی حمزة «۲» عن الصادق علیه السّلام: «یجزیک إذا کنت معهم من القراءة مثل حدیث النفس». «۳»

ثمّ قال قدّس سرّه: «لکن من المعلوم إرادته المبالغة فی الإخفات کما عن السرائر الاعتراف به؛ ضرورة عدم صدق اسم القراءة إن ارید الحقیقة. و لیس هو إلّا مجرّد تصوّر لا قراءة، کما هو واضح». ۴

هذه نبذة من کلمات فحول المحقّقین، من القدماء و المتأخّرین و تحریر آرائهم فی المقام.

و قد عرفت أنّ الأصحاب اختلفوا فی إجزاء الصلاة مع المخالفین و الاقتداء بهم فی صلاة الجماعة.

فمنهم من قال بإجزائها مطلقا کالشیخ الطوسی و ابن إدریس و المحقّق الکرکی، و المیرزا القمّی و السیّد الإمام الخمینی قدّس سرّه، بل صرّح المحقّق الکرکی بعدم وجوب الإعادة حتّی مع المندوحة و التمکّن و ادّعی اتّفاق الأصحاب علی ذلک بقوله: «و علی هذا فلا تجب الإعادة، و لو تمکّن منها علی غیر وجه التقیة قبل

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۳، ص ۱۹۸.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵، ب ۳۳ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۴.

(۳) ۳ و ۴ جواهر الکلام: ج ۱۳، ص ۱۹۹.

خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلک خلافا بین الأصحاب». «۱»

و منهم: من قال بعدم إجزائها کالشیخ الصدوق، و صاحب الحدائق، و الشیخ جعفر کاشف الغطاء، و صاحب الجواهر، و السیّد الخوئی قدّس سرّه.

و منهم: من فصّل بین التقیة الاضطراریة الّتی لا مندوحة للمتّقی، فحکم فیها بالإجزاء، و بین التقیة المداراتیة المتحقّقة فیها المندوحة، فحکم بعدم الإجزاء فیها، کما سبق من المحقّق النراقی، و الشیخ الأنصاری، بل یظهر ذلک من کلام الصدوق و کاشف الغطاء. و سیأتی منّا فی ختام البحث أنّ هذا هو مقتضی التحقیق.

---

(۱) رسائل المحقّق الکرکی: ج ۲، ص ۵۲.

تحقیق فی طوائف النصوص الواردة فی المقام

اشارة

أمّا النصوص الواردة فی الصلاة مع المخالفین، فیمکن تقسیمها بلحاظ مالها من المضامین إلی طوائف، نکتفی هاهنا بذکر عمدتها.

الطائفة الاولی: ما دلّ بإطلاقه أو عمومه علی عدم جواز الصلاة خلف المخالفین- الأعم من العامّیة و غیرهم- و عدم صحّة الاقتداء بهم.

و هی عدّة روایات:

منها: صحیح زرارة، قال: «سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الصلاة خلف المخالفین، فقال علیه السّلام: ما هم عندی إلّا بمنزلة الجدر». «۱»

الجدر جمع الجدار. و المقصود أنّ الصلاة خلفهم کالصلاة خلف الجدر.

فکیف أنّ الصلاة خلف الجدر لا یترتب علیها أیّ أثر من آثار صلاة الجماعة، بل الصحیحة؟ فکذلک الصلاة خلفهم. و لا إشکال فی دلالة هذه الروایة علی بطلان الصلاة خلف العامّة، کما لا إشکال فی سندها.

و منهـا: ما رواه الصـدوق فی العیون باسـناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا علیه السّـلام فی کتابه إلی المأمون، قال علیه السّـلام: «لا یقتدی، إلّا بأهل الولایة». «۲»

و الأقوی اعتبار طریق الصدوق إلی الفضل، کما أثبتنا ذلک فی کتابنا «دلیل

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵، ب ۱۰، من أبواب صلاة الجماعة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۱۱.

تحریر الوسیلة فی ولایة الفقیه».

و أمّا دلالة فلا إشکال فیها؛ نظرا إلی دلالة النهی فی العبادات علی الفساد.

هذه النصوص بإطلاقها تدلّ علی اشتراط الإیمان فی إمام الجماعة و عدم صـحّة الاقتداء بالمخالفین و عدم إجزاء الصلاة معهم مطلقا، تقیة کان أم لم تکن.

و منهـا: صـحیح أبی عبـد اللّه البرقی أنّه قـال: «کتبت إلی أبی جعفر الثـانی علیه السّـلام: أ یجوز الصـلاة خلف من وقف علی أبیک و جدّک؟ فأجاب: لا تصلّ وراءه». «۱» لا إشکال فی سنده و لا دلالته علی عدم مشروعیة الصلاة خلف الواقفی.

و مثله صـحیح علیّ بن مهزیـار- الوارد فی النهی عن الصـلاة خلف المجسّـمة-، قـال: «کتبت إلی محمّـد بن علیّ الرضـا علیه السّـلام: اصلّی خلف من یقول بالجسم و من یقول بقول یونس؟ فکتب علیه السّلام: لا تصلّوا خلفهم». «۲»

فإنّ هاتین الصحیحتین قد دلّتا علی عدم جواز الاقتداء بالواقفیة و الغلاة و المجسّمة. و کذا ورد النهی عن الصلاة خلف المجبّرة «۳».

و بدلالة هذه النصوص یثبت عدم جواز الاقتداء بمطلق المخالفین بالمعنی الأعمّ؛ أی مطلق المخالف للإمامیة الاثنی عشریة، سواء کان من العامّة أو سایر فرق الشیعة أو من الزنادقة.

الطائفـة الثانیـة: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه علی جواز الصـلاة خلف المخالفین، و هی بإطلاقها تدلّ علی إجزاء الصـلاة معهم مطلقا، و لو کانت اقتداء بهم.

فمن هـذه الطائفـة: ما ورد من النصوص فی الحثّ و الترغیب علی الصـلاة معهم جماعـة فی مساجدهم، و الوعد بالثواب علی الحضور فی صفوف جماعتهم، بل فی الصفّ الأوّل من صفوفهم. فإنّها تدلّ بإطلاقها علی صحّة

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵، ب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۱۰.

(۳) المصدر: ح ۶- ۹ و ۱۲- ۱۵.

الاقتداء بهم و إجزائه.

منها: صحیح حمّاد بن عثمان، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «من صلّی معهم فی الصفّ الأوّل، کان کمن صلّی خلف رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی الصفّ الأوّل». «۱»

و منها: صحیح الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «من صلّی معهم فی الصفّ الأوّل، کان کمن صلّی خلف رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله». «۲»

و منها صحیح إسحاق بن عمّار، قال: قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: «یا إسحاق أ تصلّی معهم فی المسجد؟ قلت: نعم. قال علیه السّلام: صلّ معهم؛ فانّ المصلّی معهم فی الصفّ الأوّل، کالشاهر سیفه فی سبیل اللّه». «۳»

وجه الدلالة: أنّ العبادة لا تکون مستحبّة، إلّا إذا کانت صحیحة. و إنّ الترغیب و الحثّ علی عبادة و الوعد علیها بالثواب لا یلائم بطلانها.

نعم ما ورد فی هذه الطائفة من الأمر الاستحبابی بالصلاة معهم، أعمّ من کونها بقصد الاقتداء أو لا، بل باراءة صورة الاقتداء و إن کانت بنیّة الفرادی.

و لکنّها تشمل بإطلاقها ما إذا صلّی معهم جماعة بقصد الاقتداء، بل یشعر به التشبیه فی الأجر بالصلاة خلف رسول اللّه جماعة، و إن لا یخلو لفظ «معهم» فی التعبیر بالصلاة معهم من إشعار بصورة الاقتداء. و علی أیّ حال لا یمکن إنکار الإطلاق لهذه الطائفة فی نفسها.

و منها: ما رواه الصدوق مرسلا جازما بقوله: قال الصادق علیه السّلام: «إذا صلّیت معهم غفر لک بعدد من خالفک». «۴»

و منها: صحیح عبد اللّه بن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «اوصیکم بتقوی اللّه عزّ و جلّ، و لا تحملوا الناس علی أکتافکم، فتذلّوا. إنّ اللّه تبارک و تعالی یقول فی کتابه:

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵، ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۷.

(۴) المصدر: ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۷۰

و قولوا للناس حسنا. ثمّ قال علیه السّلام: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و اشهدوا لهم و علیهم، و صلّوا معهم فی مساجدهم». «۱»

قوله: «و لا تحملوا الناس علی أکتافکم»، معناه: لا تسلّطوهم علی أنفسکم.

و قول العرب: حمله علی أکتافه؛ أی جعله راکبا علی ظهره و صار مرکبا له. و هذا التعبیر کنایة عن تسلیط الغیر علی نفسه. و المقصود: لا تفعلوا فعلا و لا تتّخذوا منهجا فی المواجهة معهم؛ لکی تجعلوهم بذلک مسلّطین علی أنفسکم بتعییبهم و تعییرهم إیّاکم، فتذلّوا بذلک.

لا إشکال فی هذه الروایة سندا و دلالة، فإنّ إطلاق الأمر بالصلاة معهم فی مساجدهم یقتضی مشروعیة الاقتداء بهم و إجزائه.

و منها: صحیح علیّ بن جعفر فی کتابه عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال:

«صلّی حسن و حسین خلف مروان، و نحن نصلّی معهم». «۲»

فإنّ مقتضی إطلاق هذه النصوص مشروعیة التقیة المداراتیة معهم بالصلاة خلفهم، و لو کانت جماعة، بل استحباب ذلک.

و لا ینافی ذلک ما وقع فی دلالتها علی الإجزاء من الکلام و الاختلاف بین الفقهاء، بلحاظ مدلول سایر النصوص، کما سبق نقل

كلمات بعضهم.

و ستّضح لك حقيقة الحال ببيان مفاد ساير النصوص الواردة فى المقام.

و وجه الكلام فى دلالتها أنّ الأمر بالصلاة فى مساجدهم و استحبابها لا ينافى الحمل على نيّة الفرادى، أو إتيان الفريضة فى المنزل قبلها أو بعدها، كما ورد فى ساير النصوص. كما أنّ الوعد بالثواب العظيم لا ينافى الحمل على أحد هذين المحملين بشهادة ساير النصوص، كما سيأتى فى الطائفتين الآتيتين. إلّا أنّ إطلاق هذه النصوص يشمل الصلاة خلفهم بقصد الاقتداء.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵، ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة، ح ۸.

(۲) المصدر: ح ۹.

و أمّا توهّم أنّ التعبير بالصلاة خلفهم لا دلالة و لا ظهور له فى الاقتداء، فغير وجيه. و ذلك لأنّ هذا التعبير استعمل كثيرا فى النصوص بمعنى الاقتداء، كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ خلف من لا تثق بدينه و أمانته». و هذا التعبير كثير جدّا فى نصوص شرائط إمام الجماعة. نعم ما ورد فى بعض هذه النصوص من التعبير بالصلاة معهم لا ظهور له فى الاقتداء، بل أعمّ منه و من الصلاة خلفهم بنيّة الفرادى.

و من هذه الطائفة ما يستفاد منها سقوط القراءة فى الصلاة خلفهم، فدلّت بإطلاقها على إجزاء الاقتداء بهم؛ لأنّ سقوط القراءة من أحكام الجماعة. و هى عدّة نصوص فيها صحاح و غيرها.

فمن هذه النصوص صحيح ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يصلّى خلف من لا يقتدى بصلاته و الإمام يجهر بالقراءة، قال عليه السّلام: اقرأ لنفسك. و إن لم تسمع نفسك، فلا بأس» «۱».

و منها: مرسل محمّد بن أبى حمزة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «يجزيك إذا كنت معهم، من القراءة، مثل حديث النفس». «۲» فإنّ هاتين الروايتين تدلّان بإطلاقهما على إجزاء الصلاة معهم جماعة و سقوط القراءة؛ لعدم كون حديث النفس- الّذى لا يسمعها المصلّى نفسه- قراءة؛ حيث دلّ الأوّل على سقوط وجوب إسماع النفس، و الثانى على كفاية حديث النفس. مع وضوح عدم كون حديث النفس قراءة، بل إنّما هو مجرّد تصوّر القراءة، كما قال فى الجواهر «۳».

و ممّا دلّ على سقوط القراءة، بل صرّح فيه بالإجزاء، صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته

---

(۱) الوسائل: ج ۵ ب ۳۳، من صلاة الجماعة ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) جواهر الكلام: ج ۱۳، ص ۱۹۹.

يجزيك إذا سمعتها». «۱» و أمّا وجه إطلاقه- مع صراحته فى الإجزاء بدون القراءة- أنّه يحتمل اختصاصه بالتقية الاضطرارية بقرينة فرض الناصب، إلّا أنّه يمكن نفى خصوصية الناصب و تعميمه إلى التقية المداراتية. هذا مع احتمال إرادة الصلاة خلفهم فرادى، و سقوط القراءة فيها تعبّدا كما سبق عن الشيخ الأعظم.

و بذلك يوجّه نفى الصراحة و دلالته على المطلوب بالإطلاق؛ نظرا إلى شموله لغير هاتين الصورتين بالإطلاق.

و خبر أحمد بن عائذ، قال: «قلت لأبى الحسن عليه السّلام إنّى أدخل مع هؤلاء فى صلاة المغرب، فيعجلونى إلىّ ما أن أؤذّن و اقيم، فلا أقرأ شيئا، حتّى إذا ركعوا و أركع معهم. أ فيجزئنى ذلك؟ قال عليه السّلام: نعم». «۲» فإنّهما يصرّحان أوّلا على سقوط وجوب

القراءة رأسا و أنّه لا يجب حتّى مثل حديث النفس. و ثانيا: على إجزاء الصلاة خلفهم مع ترك القراءة.

و حاصل الكلام: أنّ هذه الطائفة من النصوص دلّت بإطلاقها على إجزاء الصلاة خلفهم، سواء كانت عن تقية، أم لا.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز الصلاة خلف المخالفين تقية و على عدم جوازها فى غير حال التقية، كصحيح إسماعيل الجعفى. قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام:

«رجل يحبّ أمير المؤمنين عليه السّلام و لا يتبرأ من عدوّه، و يقول: هو أحبّ إلىّ ممن خالفه. فقال عليه السّلام: هذا مخلط و هو عدوّ، فلا تصلّ خلفه و لا كرامة، إلّا أن تتّقيه». «۳»

و صحيح عمر بن اذينة، عن علىّ بن سعد البصرى، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

إنّى نازل فى قوم بنى عدى و مؤذّنهم و إمامهم و جميع أهل المسجد عثمانية، يبرءون منكم و من شيعتكم، و أنا نازل فيهم، فما ترى فى الصلاة خلف الإمام؟ فقال عليه السّلام: صلّ خلفه و احتسب

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۴ من صلاة الجماعة، ح ۵.

(۲) مستدرك وسائل الشيعة: ج ۶، ص ۴۸۳، ب ۳۰، من صلاة الجماعة، ح ۷۳۱۶/ ۲.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۵ ص ۳۸۹ ب ۱۰ من أبواب الصلاة الجماعة، ح ۳.

بما تسمع، و لو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار و أخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل و تدع قولى. قال علىّ: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلا بما قال. فقال عليه السّلام: هو أعلم بما قال. و لكنّى قد سمعته و سمعت أباه عليهما السّلام يقولان: لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصبى و اقرأ لنفسك كأنّك وحدك». «۱»

فإنّ قوله عليه السّلام: «صلّ خلفه و احتسب بما تسمع» ظاهر فى مشروعية الصلاة خلف المخالفين و إجزائها حال التقية، كما فهم ذلك صاحب وسائل الشيعة و قال فى ذيل هذه الرواية «أقول: صدر الحديث ظاهر فى التقية». و هو جيّد؛ حيث لا معنى للأخذ بقول الفضيل فى البصرة- الّذى هو الحكم الواقعى الأوّلى- إلّا ارتفاع موجب التقية.

و صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «ما منكم أحد يصلّى صلاة فريضة فى وقتها ثمّ يصلّى معهم صلاة؛ تقية، و هو متوضّئ، إلّا كتب اللّه له بها خمسا و عشرين درجة. فارغبوا فى ذلك». «۲»

و الصلاة فى البيت لا تنافى وقوع الصلاة خلفهم جماعة؛ لا مكان كونه من قبيل ما ورد عنهم عليهم السّلام من الأمر بالجماعة بعد الصلاة الفريضة فرادى.

و من هذه الطائفة بعض ما يأتى من النصوص فى الطائفة السابعة، كموثّقة عمار الساباطى ۳ و صحيح زرارة.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على مشروعية الصلاة خلفهم تقية و إجزائها بنية الفرادى، لا بنية الجماعة و الاقتداء. و هى ما امر فيها المصلّى خلفهم بالقراءة لنفسه و لو بنحو الهمهمة، أو الإنصات لقراءتهم، و لكن يركع و يسجد لنفسه.

فمن هذه الطائفة موثّق ابن بكير عن أبيه، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الناصب يؤمّنا: ما تقول فى الصلاة معه؟ فقال عليه السّلام: أمّا إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع، ثمّ اركع و اسجد

---

(۱) (۱ و ۳) وسائل الشيعة: ج ۵ ص ۳۸۹ ب ۱۰ من أبواب الصلاة الجماعة، ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة: ب ۶ من صلاة الجماعة، ح ۱.

أنت لنفسك». «۱» لا ـ إشكال فى دلالـة ذيله على المطلوب و أمّـا أمره بالإنصات فهو إمّا تجويز لترك القراءة تعبّـدا، كما عن الشـيخ الأعظم أو لتعذّره بلحاظ شدّة التقية فى الصلاة خلف الناصب لشدّة عداوته، كما فهمه صاحب وسائل الشيعة.

و صحيح ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يصلّى خلف من لا يقتدى بصلاته، و الإمام يجهر بالقراءة؟ قال عليه السّلام: اقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك، فلا بأس». «۲»

و صـحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال: «إذا صـلّيت خلف إمام لا تقتدى به، فاقرأ خلفه؛ سـمعت قراءته أو لم تسـمع». «۳» وجه الدلالة أنّ القراءة لا تلائم الجماعة.

و خبر ابن عائذ «۴» وجه الدلالة أنّ القراءة لا تلائم الجماعة.

و خبر ابن عائذ «۴» المتقدّم؛ نظرا إلى التصريح فيه بالسؤال عن الصلاة خلف من لا يقتدى به. فإنّ نفى الاقتداء صريح فى الفرادى.

بل صرّح بذلك فى صحيح حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«يحسب لك إذا دخلت معهم- و إن كنت لا تقتـدى بهم-، مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتـدى به» «۵»؛ حيث صرّح فى هذه الصحيحة بمشروعية و مأجورية الصلاة خلفهم بقصد الانفراد، من دون اقتداء و جماعة.

و مثله مرسل ابن أسـباط، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام و أبى جعفر عليهما السّـلام: «فى الرجل يكون خلف الإمام لا يقتدى به فيسبقه الإمـام بـالقراءة؟ قال عليه السّـلام: إذا كان قـد قرأ أمّ الكتاب أجزأه، يقطع و يركع. «۶» و تـدلّ على ذلك عـدّة نصوص اخرى يجدها المتتبع فى مظانّها.

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۴، من صلاة الجماعة، ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۳، من صلاة الجماعة، ح ۱.

(۳) وسائل الشيعة: ج ۶ ب ۳۳، من صلاة الجماعة، ح ۹. الكافى، ج ۳، ص ۳۷۳، ح ۴، قوله: «لا تقتدى به» فى متن الصـحيحة مطابق لضبط الكافى، و هو الصحيح. و أما ما جاء فى ضبط وسائل الشيعة «لا يقتدى به» غلط.

(۴) مستدرك وسائل الشيعة: ج ۶ ب ۳۰، من صلاة الجماعة ح ۲.

(۵) الوسائل: ج ۵ ب ۵، من صلاة الجماعة، ح ۳.

(۶) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۳ من صلاة الجماعة، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۷۵

و منهـا: صـحيح حمران بن أعين، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السّـلام جعلت فـداك إنّا نصـلّى مع هؤلاء يوم الجمعـة و هم يصـلّون فى الوقت، فكيف نصنع؟ فقال عليه السّلام: صلّوا معهم. فخرج حمران إلى زرارة، فقال له: قد أمرنا أن نصلّى معهم بصلاتهم. فقال زرارة: هـذا ما يكون، إلّا بتأويل. فقال له حمران: قم حتّى نسـمع منه. قال: فـدخلنا عليه، فقال له زرارة: جعلت فداك إنّ حمران أخبرنا عنك أنّك أمرتنا أن نصـلّى معهم فأنكرت ذلك! فقال عليه السّـلام لنا: كان الحسـين بن علىّ عليه السّـلام يصلّى معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين». «۱»

و فى صحيح آخر عن حمران، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «فى كتاب علىّ عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة فى وقت، فصلّوا معهم و لا تقومنّ من مقعدك حتّى تصلّى ركعتين اخريين. قلت:

فأكون قد صلّيت أربعا لنفسى لم أقتد به؟ فقال عليه السّلام: نعم». «۲»

وجه دلالتهما على عـدم الإجزاء واضح؛ نظرا إلى النهى الأكيد عن القيام بعد صـلاة الجمعة خلفهم قبل إضافة الركعتين الاخريين، و لا سيّمـا تصـديقه عليه السّـلام فى جـواب السؤال عن وقوع الصـلاة لنفس المصـلّى؛ يعنى فرادى بقصـد صـلاة الظهر. كمـا أنّ قوله عليه

السّلام: «کان الحسین بن علیّ علیه السّلام یصلّی» یدلّ علی استقرار عادهٔ الإمام و أصحابه علی ذلک.

و قد وردا فی مورد التقیهٔ، بل و قد صرّح فی الثانی منهما بنفی الاقتداء و بأنّ المصلّی خلفهم تقیهٔ یقصد الفرادی لنفسه.

الطائفهٔ الخامسهٔ: ما دلّ علی عدم مشروعیهٔ الصلاهٔ خلفهم حتّی بنیهٔ الفرادی.

و هی عدّهٔ من النصوص المعتبرهٔ امر فیها بترک التکبیرهٔ و عدم الدخول فی صلاتهم، أو بجعل الأذکار الواجبهٔ فی الصلاهٔ مجرّد ذکر و سبحهٔ مطلقهٔ.

فمن هذه النصوص حسنهٔ القاسم بن عروهٔ أو معتبرته عن عبید بن زرارهٔ، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «قلت إنّی أدخل المسجد و قد صلّیت، فاصلّی معهم، فلا أحتسب بتلک

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۲۹، من صلاهٔ الجمعهٔ ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۷۶

الصلاهٔ؟ قال علیه السّلام: لا بأس، فأمّا أنا فاصلّی معهم و اریهم أنّی أسجد، و ما أسجد». «۱»

عبّرنا عن هذه الروایهٔ بالحسنهٔ لما نقله ابن داود مدح القاسم بن عروهٔ عن الکشّی. و عبّرنا عنها بالمعتبرهٔ لتوفّر القرائن علی اعتبار روایته، بل وثاقته کتوثیق الشیخ المفید إیّاه فی المسائل الصاغانیهٔ، و لنقل الأجلّاء عنه کالفضل ابن شاذان و البزنطی و غیرهما، و لما له من الکتاب و کثرهٔ الروایهٔ و سایر القرائن الموجبهٔ للوثوق بالرجل، مع عدم وصول أیّ قدح فیه، فلو کان فی مثله- مع ماله من الاشتهار- قدح لبان و نقل. فمجموع ذلک موجب للوثوق النوعی به و یثبت بذلک اعتبار روایاته. هذا من جههٔ السند.

و أمّا من جههٔ الدلالهٔ، فتدلّ هذه الحسنهٔ علی التخییر بین الصلاهٔ خلفهم بنیهٔ الفرادی و بین إراءهٔ صورهٔ الصلاهٔ و عدم قصد الصلاهٔ، کما کان یفعله الإمام علیه السّلام. و ذلک بقرینهٔ قوله علیه السّلام: «لا بأس» فی جواب السائل. و یحتمل کون قوله: «فلا أحتسب» ... إخبارا. و یتحمل کون المراد نفی البأس عن عدم الاحتساب بتلک الصلاهٔ.

و منها: ما رواه عن ناصح المؤذّن قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّی اصلّی فی البیت و أخرج إلیهم؟ قال علیه السّلام: اجعلها نافلهٔ و لا تکبّر معهم فتدخل معهم فی الصلاهٔ، فإنّ مفتاح الصلاهٔ التکبیر». «۲» وجه دلالته أنّ النهی عن تکبیرهٔ الافتتاح ظاهر فی عدم مشروعیهٔ قصد الصلاهٔ خلفهم من أصلها حتّی الفرادی.

و منها: خبر عمر بن ربیع عن جعفر بن محمّد عن أبیه علیهما السّلام فی حدیث قال:

«انّه سئل عن الإمام: إن لم أکن أثق به اصلّی خلفه و أقرأ؟ قال علیه السّلام: لا، صلّ قبله أو بعده. قیل له:

أ فاصلّی خلفه و أجعلها تطوّعا؟ قال علیه السّلام: لو قبل التطوّع لقبلت الفریضهٔ، و لکن اجعلها

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۶، من صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۸.

(۲) المصدر: ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۷۷

سبحهٔ». «۱» أی اجعلها مجرّد ذکر.

هذه الروایهٔ و إن کان السؤال فیها عن حکم الصلاهٔ خلف الفاسق، لا العامی المخالف، لکنها ناظرهٔ إلی الصلاهٔ خلف الفاسق تقیهٔ، و من هنا ترتبط بالمقام، مع شمول عنوان من لا یوثق به العامی.

و صحیح یعقوب بن یقطین، قال: «قلت لأبی الحسن علیه السّلام: جعلت فداک تحضر صلاهٔ الظهر، فلا نقدر أن ننزل فی الوقت، حتّی

ينزلوا، فننزل معهم، فنصلّى، ثمّ يقومون فيسرعون، فنقوم و نصلّى العصر، و نريهم كأنّا نركع. ثمّ ينزلون للعصر، فيقدّمونا، فنصلّى بهم؟ فقال عليه السّلام:

صلّ بهم، لا صلّى اللّه عليهم». «۲»

و منها: صحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا صلّيت و أنت فى المسجد و اقيمت الصلاة، فإن شئت فاخرج، فإن شئت فصلّ معهم و اجعلها تسبيحا». «۳»

الطائفة السادسة: ما أمر فيه بإتيان الفريضة فى البيت قبل الصلاة خلفهم تقية، أو بعدها.

فمن هذه النصوص: صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إنّه قال: «ما منكم أحد يصلّى صلاة فريضة فى وقتها ثمّ يصلّى معهم صلاة؛ تقية، و هو متوضّئ، إلّا كتب اللّه له بها خمسا و عشرين درجة. فارغبوا فى ذلك». «۴»

و صحيح الآخر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إنّ على بابى مسجدا يكون فيه قوم مخالفون معاندون و هم يمسون فى الصلاة، فأنا أصلّى العصر ثمّ أخرج فاصلّى معهم عليهم السّلام فقال عليه السّلام: أما تحبّ أن تحسب لك بأربع و عشرين صلاة؟!». «۵»

و صحيح نشيط بن صالح، عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام قال: «قلت له: الرجل منّا يصلّى صلاته فى جوف بيته مغلقا عليه بابه. ثمّ يخرج فيصلّى مع جيرته، تكون صلاته تلك

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۶، من صلاة الجماعة، ح ۵.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۵۴، من صلاة الجماعة، ح ۶.

(۳) المصدر: ب ۵۴، ح ۸.

(۴) المصدر: ب ۶، ح ۱.

(۵) المصدر: ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۷۸

وحده فى بيته جماعة؟ فقال عليه السّلام: الّذى يصلّى فى بيته يضاعف اللّه له ضعفى أجر الجماعة تكون له خمسين درجة، و الّذى يصلّى مع جيرته يكتب له أجر من صلّى خلف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله». «... ۱»

و ممّا يدلّ على ذلك صحيح أبى بكر الحضرمى قال: «قلت لأبى جعفر عليه السّلام كيف تصنع يوم الجمعة؟ قال عليه السّلام: كيف تصنع أنت؟ قلت: أصلّى فى منزلى ثمّ أخرج فاصلّى معهم.

قال عليه السّلام: كذلك أصنع أنا». «۲»

و خبر الأرجانى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «من صلّى فى منزله ثمّ أتى مسجدا من مساجدهم فصلّى فيه خرج بحسناتهم». «۳»

هذه النصوص يمكن حملها على محملين.

أحدهما: أن يكون الصلاة معهم فى مفروض هذه النصوص، مجرّد صورة صلاة، و أن لا تكون صلاة حقيقة، لا فرادى و لا جماعة. و ذلك لفرض الإتيان بالفريضة فى البيت و سقوط الأمر بها بالامتثال الصحيح. و بناء على هذا التقريب تدلّ هذه الطائفة من النصوص على عدم جواز الاقتداء بالمخالفين، فضلا عن إجزائه. و قد دلّ على ذلك بعض النصوص بالخصوص، كما سبق ذكره آنفا.

ثانيهما: أن يكون من قبيل تبديل الامتثال بالأحسن، كما أشير إليه فى عدّة نصوص كقوله: «يختار اللّه أحبّهما إليه». «۴»

و هذه النصوص و إن وردت فى من صلّى فرادى ثمّ أقيمت الجماعة، فدلّت استحباب إعادة الصلاة جماعة، إلّا أنّها تشمل الحضور فى جماعة العامّة تقية.

بل جعل فى وسائل الشيعة عنوان الباب بهذا المضمون؛ حيث عقد الباب الرابع و الخمسين من صلاة الجماعة بعنوان: «باب استحباب

إعادهٔ المنفرد

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۵۴، من صلاهٔ الجماعهٔ ح ۶.

(۲) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۲۹، من صلاهٔ الجمعهٔ، ح ۳.

(۳) المصدر: ح ۹.

(۴) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۵۴، من صلاهٔ الجماعهٔ ح ۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۷۹

صلاته إذا وجدها جماعهٔ إماما کان أو مأموما حتّی جماعهٔ العامّهٔ للتقیهٔ، و عدم وجوب الإعادهٔ». «۱»

و عقد الباب السادس منها بعنوان: «باب استحباب إیقاع الفریضهٔ قبل المخالف أو بعده و حضورها معه». «۲»

و سیأتی فی بیان مقتضی التحقیق بیان ما یوافق الحقّ و یناسب القاعدهٔ من هذین المحملین، فانتظر.

الطائفهٔ السابعهٔ: ما دلّ علی إجزاء الصلاهٔ خلفهم عند الاضطرار و الخوف علی النفس، دون المداراتیهٔ و لا مع وجود المندوحهٔ.

فمن هذه الطائفهٔ صحیح أبی بصیر، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السّلام: من لا أقتدی به فی الصلاهٔ؟ قال: افرغ قبل أن یفرغ؛ فإنّک فی حصار. فإن فرغ قبلک، فاقطع القراءهٔ و ارکع معه» «۳».

وجه الدلالهٔ أنّ الأمر بالفراغ من القراءهٔ قبل فراغ الإمام العامّی یدلّ علی الإجزاء.

و أمّا وجه الاستشهاد تعلیله علیه السّلام بقوله: «لأنّک فی حصار»؛ أی فی اضطرار.

و صحیح إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام إنّی أدخل المسجد، فأجد الإمام قد رکع، و قد رکع القوم، فلا یمکننی أن اؤذن و أقیم و أکبر؟ فقال علیه السّلام لی: فإذا کان ذلک فادخل معهم فی الرکعهٔ و اعتدّ بها؛ فإنّها من أفضل رکعاتک. قال إسحاق: فلمّا سمعت أذان المغرب- و أنا علی بابی قاعد- قلت للغلام، انظر أقیمت الصلاهٔ؟ فجاءنی فقال: نعم. فقمت مبادرا، فدخلت المسجد فوجدت الناس قد رکعوا، فرکعت مع أوّل صفّ أدرکت و اعتددت بها، ثمّ صلّیت بعد الانصراف أربع رکعات، ثمّ انصرفت. فإذا خمسهٔ أو ستهٔ من جیرانی قد قاموا إلیّ من المخزومیین و الأمویین، فأقعدونی، ثمّ قالوا: یا أبا هاشم جزاک اللّه عن نفسک خیرا. فقد و اللّه رأیناک خلاف

(۱) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۵۴ من صلاهٔ الجماعهٔ.

(۲) المصدر: ب ۶.

(۳) وسائل الشیعهٔ: ج ۵ ب ۳۴، من صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱. تهذیب الأحکام: ج ۳، ص ۲۷۵، ح ۸۰۱/ ۱۲۱. و فی نسخهٔ وسائل الشیعهٔ «لا اقتدی الصلاهٔ» غلط. و الصحیح ما ذکرناه فی متن الحدیث، و نقلناه عن نسخهٔ التهذیب.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۲، ص: ۲۸۰

ما ظنّنا بک و ما قیل فیک. فقلت: و أیّ شیء ذلک؟ قالوا اتبعناک حین قمت إلی الصلاهٔ و نحن نری أنّک لا تقتدی بالصلاهٔ معنا، فقد وجدناک قد اعتددت بالصلاهٔ معنا و صلّیت بصلاتنا، فرضی اللّه عنک و جزاک خیرا. قال: قلت لهم: سبحان اللّه أ لمثلی یقال هذا؟ قال: فعلمت أنّ أبا عبد اللّه علیه السّلام لم یأمرنی، إلّا و هو یخاف علی هذا و شبهه». «۱»

فإن قوله: «و هو یخاف علی هذا و شبهه» صریح فی مورد الاضطرار و الخوف علی النفس. و کذا یدلّ علیه قول إسحاق: «فلا یمکننی أن اؤذّن و أقیم و أکبر» فی سؤاله.

و یشعر بذلک موثّقهٔ عمّار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث، قال:

«و اعلموا أنّ من صلّى منكم اليوم صلاة فريضة فى جماعة مستترا بها من عدوّه فى وقتها فأتمّها، كتب اللّه تعالى له خمسين صلاة فريضة فى جماعة، و من صلّى منكم صلاة فريضة وحده مستترا بها من عدوّه فى وقتها فأتمها، كتب اللّه تعالى له بها خمسا و عشرين صلاة فريضة وحدانية ... و يضاعف اللّه عز و جل حسنات المؤمن منكم إذا أحسن أعماله و دان بالتقية على دينه و إمامه و نفسه و أمسك من لسانه أضعافا مضاعفة، إنّ اللّه عزّ و جلّ كريم». «۲»

فإنّ التعبير بقوله: «مستترا من عدوّه» و «دان بالتقية على دينه و إمامه و نفسه» لا يخلو من إشعار بالتقية الخوفية.

و مثله خبر عليّ بن سعد البصرى «۳»؛ نظرا إلى فرض كون جميع أهل المسجد و إمامهم ناصبيا و أمر الإمام عليه السّلام بالصلاة خلفهم و احتسابها، مع ما ثبت عنهم عليهم السّلام من عدم الاعتداد بالصلاة خلف الناصبى.

و تؤيّد ذلك موثّقة أخرى لعمّار الساباطى قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أخاف أن أقنت و خلفى مخالفون، فقال عليه السّلام: رفعك يديك يجزى يعنى رفعهما كأنّك تركع». «۴»

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۴، من صلاة الجماعة، ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۶، من صلاة الجماعة ح ۴.

(۳) المصدر: ب ۱۰، ح ۴.

(۴) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۱۲، من أبواب القنوت ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۸۱

و خبر عليّ بن محمّد بن سليمان قال: «كتب إلى الفقيه عليه السّلام أسأله عن القنوت.

فكتب عليه السّلام: إذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين و قل ثلاث مرّات بسم اللّه الرحمن الرحيم». «۱» و هاتان الروايتان لا إشكال فى دلالتهما على المطلوب، لكن فى القنوت.

هذا، مع أنّ مشروعية الصلاة حسب الإمكان و لو بحذف بعض الشرائط و الأجزاء، بل الأركان، ثابت بالكتاب و السنّة و إجماع الأصحاب فى حقّ من خاف على نفسه من سبع أو لصّ أو عدوّ، «۲» فمن الكتاب فقد دلّ عليه قوله: «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالًا أَوْ رُكْباناً». «۳»

و من السنّة ما ورد من النصوص فى من خاف على نفسه من عدوّ أو لصّ أو سبع ۴ فدلّت هذه النصوص على جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة أو بأىّ نحو مأمون من الضرر.

و ممّا دلّ على ذلك قوله عليه السّلام: «إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة و غيرها». «۵» و هذه الطائفة تشمل المقام بعمومها، إذا خيف على النفس من ترك التقية.

و ممّا يدلّ على ذلك صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «لا بأس بأن تصلّى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فانّ قراءته تجزيك إذا سمعتها» «۶».

و قد حمل الشيخ الطوسى قدّس سرّه هذه الصحيحة على حالة التقية، و مراده التقية الاضطرارية و عدم المندوحة ظاهرا. و قد قلنا آنفا أنّه يشهد لذلك فرض الصلاة خلف الناصب فى هذه الصحيحة. فإنّ الناصب ممّن يخاف منه على النفس و العرض و المال؛ لشدّة عداوته.

و يعلم من مجموع هذه النصوص العامّة و الخاصّة مشروعية الاقتداء

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۴ ب ۱۲، من أبواب القنوت ح ۳.

(۲) (۲ و ۴) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳ من صلاة الخوف.

(۳) البقرة: ۲۳۹.

(۵) وسائل الشیعة: ج ۴ ب ۴، من أبواب القراءة ح ۱.

(۶) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۳۴ من صلاة الجماعة ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۸۲

بالعامّة و إجزاء الصلاة خلفهم جماعة عند الاضطرار و الخوف علی النفس. کما لو اضطرّ إلی ترک القراءة رأسا و لو بنحو الهمهمة، أو إلی قول آمین و التکتّف و التطبیق، و إن یمکن ذلک إتیانها بنیة الفرادی غایة الأمر یسقط ما فیه الخوف.

هذا إذا أمکن فرض موارد الخوف علی ترک الجماعة فیما یفهم المخالفون و یطّلعون علی حال الرجل. و لکنّه مشکل؛ إذ قصد الجماعة أمر باطنی و غیر قابل لاطّلاع الغیر و عثوره علیه.

مقتضی التحقیق فی الجمع بین نصوص المقام

مقتضی التحقیق فی الجمع بین نصوص المقام حمل نصوص الطائفة الاولی- و هی مطلقات عدم جواز الصلاة خلف المخالفین و بطلانها- علی غیر حال التقیة، و علی کونها ناظرة إلی اشتراط الإیمان بإمامة الأئمّة و ولایتهم فی إمام الجماعة، کما عقد فی الوسائل بذلک عنوان الباب العاشر من صلاة الجماعة و جمع تحته هذه الطائفة من النصوص.

و أمّا الطائفة الثانیة فتحمل علی أصل المشروعیة و استحباب الصلاة خلفهم حال التقیة. و ذلک بقرینة الطائفة الثالثة. و نتیجة هذا الجمع جواز الصلاة خلف المخالفین بل استحبابها عند التقیة، و عدم مشروعیتها فی غیر حال التقیة.

و لکن هذا المفاد أعمّ من کون الصلاة خلفهم حال التقیة بقصد الجماعة أو بنیة الفرادی، أو بإتیان صورة صلاة باراءة رکعاتها و سجداتها و قیامها و قعودها و التلفّظ بأذکارها، مع الإتیان بالصلاة الواجبة فی الخلوة قبل الصلاة معهم أو بعدها، کما تشهد لذلک کلّه نصوص الطائفة الرابعة و الخامسة و السادسة. و لا ینافی ذلک کون ما یؤتی به من الرکعات و السجدات و الأذکار بقصد القربة و نیل الثواب الموعود فی هذه من النصوص.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۸۳

و أمّا ما دلّ منها علی جواز ترک القراءة، کقوله علیه السّلام: «و لا تقرأ خلفه فیما یجهر فیه، فإنّ قراءته یجزیک إذا سمعتها» فی صحیح زرارة «۱»، و ما أمر فیه بالإنصات، کقوله علیه السّلام:

«إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثمّ أرکع و اسجد أنت لنفسک» «۲» فی موثّق ابن بکیر.

فإمّا یحمل علی سقوط القراءة فی صلاة الفرادی خلفهم، کما سبق من الشیخ الأعظم فی أوائل هذا المبحث.

و إمّا یحمل علی حالة الخوف و الاضطرار، کما یشهد لذلک قوله علیه السّلام: «لا بأس أن تصلّی خلف الناصب و لا تقرأ خلفه»... فی صحیح زرارة المتقدّم؛ نظرا إلی کون الناصب ممّن یخاف منه.

و من هنا لا یثبت باستحباب الصلاة خلف المخالفین و لا بسقوط القراءة فیه تعبّدا، جواز الاقتداء بهم و إجزاؤه جماعة؛ لأنّ استحباب الصلاة خلفهم أعمّ من أن تکون جماعة أو فرادی، و لو بسقوط بعض أجزائها، و من کونها إراءة صورة الصلاة بقصد مطلق الذکر؛ تعبّدا بما دلّ علی ذلک من النصوص المزبورة.

و لا یخفی أنّ غایة مدلول الطائفة الثالثة، جواز الصلاة خلف المخالفین تقیة، فلا تزید عن مدلول الطائفة الثانیة، إلّا من جهة اختصاص مدلولها بحال التقیة.

و هذه النصوص و إن دلّت بظاهرها علی إجزاء الصلاة خلف العامّة حال التقیة؛ لما قلنا من وجود الملازمة العرفیة بین مشروعیة العبادة و بین إجزائها، إلّا أنّه لا مناص من رفع الید عن مدلولها بما دلّ علی عدم إجزاء الصلاة خلف العامّیة تقیة، بقرینة ما ورد فی تلک

النصوص، من أمر الإمام عليه السّلام بإضافة ركعتين بعد الفراغ عن صلاة الجمعة خلفهم تقية و عدم قصد الاقتداء، بل بقصد المتّقى الفرادى لنفسه.

كما فى صحيح حمران بن أعين عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كان الحسين بن

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۳۴، من صلاة الجماعة، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۸۴

علىّ عليه السّلام يصلّى معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين». «۱»

و فى صحيحه الآخر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «فى كتاب علىّ عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة فى وقت، فصلّوا معهم و لا تقومنّ من مقعدك حتّى تصلّى ركعتين أخريين. قلت: فأكون قد صلّيت أربعا لنفسى لم أقتد به؟ فقال عليه السّلام: نعم». «۲»

و قد سبق ذكر هذين الصحيحين فى الطائفة الرابعة.

و ممّا يشهد لعدم كون الصلاة المأمور بها خلف العامّة جماعة و اقتداء بهم، ما ورد فى نصوص الطائفة الرابعة من أمر المصلّى خلفهم بالقراءة لنفسه و كذا بالركوع و السجود لنفسه. و ما ورد فى نصوص الطائفة الخامسة من جعل الصلاة خلفهم مجرّد ذكر، و ما ورد فى نصوص الطائفة السادسة من الأمر بإتيان الفريضة قبلها أو بعدها.

و مقتضى الجمع بين هذه الطائفة و بين الطوائف الرابعة و السادسة، التخيير بين جعل الصلاة خلفهم مجرّد ذكر و بين إتيانها بقصد الفرادى. و لكن القراءة تسقط فى الصورة الثانية تعبّدا بما دلّ على ذلك من النصوص المذكورة آنفا.

حاصل الكلام: أنّ الصلاة خلف العامّة عن تقية مداراتية مع وجود المندوحة، لا دليل على إجزائها عن الإعادة و القضاء، بل دلّ كثير من نصوص المقام على عدم إجزائها؛ إمّا عموما كالطائفة الأولى، أو خصوصا كالآمرة منها بإتيان الفريضة قبل الصلاة معهم أو بعدها.

فإنّ فرض الإتيان بالفريضة قبل الصلاة خلفهم أو بعدها فى كلام السائل أو الإمام عليه السّلام، و لا سيّما أمره عليه السّلام بذلك أدلّ دليل على عدم الاضطرار و على وجود المندوحة، و لا أقلّ من دلالتها على عدم استيعاب الاضطرار لتمام الوقت.

(۱) الوسائل: ج ۵ ب ۲۹، من صلاة الجمعة، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۸۵

و مثلها ما صرّح فيه بعدم الاقتداء بهم و النهى عنه- من النصوص المرغّبة إلى الصلاة خلفهم- كصحيح حفص «۱»، و صحيح ابن يقطين «۲»، و صحيح أبى بصير «۳»، و مرسل ابن أسباط «۴» المتقدّم ذكرها جميعا.

مقتضى التحقيق التفصيل بين التقية الاضطرارية و المداراتية

و مقتضى التحقيق فى المقام: التفصيل بين التقية الاضطرارية و بين التقية المداراتية؛ بأن يحكم بعدم الصحّة و الإجزاء فى الصلاة خلف المخالفين عند التقية المداراتية، و بالصحّة و الإجزاء فى التقية الاضطرارية.

و إنّما تصحّ الصلاة خلفهم و تنعقد جماعة و تجزى عن الإعادة و القضاء، إذا كانت فى حال الاضطرار و الخوف منهم بمقتضى القاعدة و ما ورد من النصوص العامّة و الخاصّة فى التقية.

و ذلك أوّلا: لعمومات جواز العمل المأتىّ به الاضطرارى و صحّته عند الاضطرار و الخوف مطلقا، بلا- فرق بين موارد التقية

الاضطراریة و سایر أنحاء الاضطرارات. و قد سبق تقریب دلالتها علی الإجزاء فی العبادات عند استیعاب العذر و عدم وجود المندوحة فی تمام الوقت. و قد استدللنا علی ذلک بقاعدة الامتنان و قاعدة بدلیة الفرد الاضطراری عن الاختیاری.

و ثانیا: لعمومات مشروعیة الصلاة حسب الإمکان و لو بحذف الشرائط و الأجزاء، بل الأرکان عند الخوف علی النفس من عدوّ أو لصّ أو سبع. و قد سبق ذکر هذه العمومات فی ذیل الطائفة السابعة. و هذه النصوص تشمل موارد

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۵ من صلاة الجماعة، ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۳۳، من صلاة الجماعة، ح ۱.

(۳) المصدر: ب ۳۴، ح ۱.

(۴) المصدر: ب ۳۳، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۲۸۶

التقیة الاضطراریة بتنقیح الملاک القطعی.

و ثالثا: لما دلّ من نصوص التقیة عموما ممّا سبق ذکره فی البحث عن حکم التقیة الاضطراریة، و ما دلّ منها بالخصوص علی إجزاء الصلاة المأتیّ بها عن تقیة إذا کان فی حالة الخوف من الضرر، کصحیحی إسحاق و أبی بصیر و موثّقتی عمّار، و غیرها ممّا سبق ذکره فی الطائفة السابعة.

و قد سبق فی تحریر آراء الفقهاء ذهاب جماعة منهم إلی هذا التفصیل.

و ممّن وافقنا فی هذا التفصیل الشیخ الأعظم. و قد استشهد لذلک بنصوص لا إشکال فی دلالة بعضها علی المطلوب «۱». و قد سبق نصّ کلامه فی أوائل هذا

---

(۱) حیث قال: «نعم فی بعض الأخبار ما یدلّ علی اعتبار عدم المندوحة فی ذلک الجزء من الوقت، و عدم التمکّن من دفع موضوع التقیة، مثل:

روایة أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن إبراهیم بن شیبة قال: «کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السّلام أسأله عن الصلاة خلف من یتولّی أمیر المؤمنین و هو یری المسح علی الخفّین، أو خلف من یحرّم المسح علی الخفّین و هو یمسح، فکتب علیه السّلام: إن جامعک و إیّاهم موضع لا تجد بدّا من الصلاة معهم، فأذّن لنفسک و أقم، فإن سبقک إلی القراءة فسبّح.

فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترک الصلاة معهم.

و نحوها ما عن الفقه الرضوی من المرسل، عن العالم علیه السّلام قال: و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلین: أحدهما من تثق به و بدینه و ورعه، و آخر من تتقی سیفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شیعته، فصل خلفه علی سبیل التقیة و المداراة، و أذّن لنفسک و أقم و اقرأ فیها، فإنه غیر مؤتمن به ... الخ.

و فی روایة معمّر بن یحیی- الواردة فی تخلیص الأموال من أیدی العشّار-: إنّه کلّما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة فله فیه التقیة.

و عن دعائم الإسلام، عن أبی جعفر الثانی علیه السّلام: لا تصلّوا خلف ناصب و لا کرامة، إلّا أن تخافوا علی أنفسکم أن تشهروا و یشار إلیکم، فصلّوا فی بیوتکم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتکم معهم تطوّعا.

و یؤیّده العمومات الدالّة علی أنّ التقیة فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم، فإن ظاهرها حصر التقیة فی حال الاضطرار، و لا یصدق الاضطرار مع التمکّن من تبدیل موضوع التقیة بالذهاب إلی موضع الأمن، مع التمکّن و عدم الحرج.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۲۸۷

المبحث، فراجع. إلّا أنّه اكتفى بوجود الخوف حال الصلاة خلفهم فى إجزائها.

و لكن الأقوى اعتبار استيعاب العذر من الاضطرار و الخوف كما سبق منّا ذلك مفصّلا فى اعتبار عدم المندوحة، مع تفصيل سبق هناك، فراجع.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ النصوص الدالّة على مشروعية الصلاة خلف المخالفين فى حال التقية المداراتية محمولة إمّا على إراءة صورة الصلاة و قصد مجرّد ذكر و تسبيح، لا الصلاة نافلة أو فريضة.

و إمّا على الصلاة خلفهم بنية الفرادى. و حينئذ تسقط القراءة. تعبّدا بمدلول النصوص الدالّة على ذلك.

و أمّا فى حال التقية الاضطرارية، فمقتضى عمومات التقية الاضطرارية و مدلول النصوص الخاصّة- الواردة فى الصلاة خلفهم فى حالة الخوف- جواز الاقتداء بهم و إجزاء الصلاة خلفهم جماعة.

و من الواضح أنّ ذلك فيما لو لم يمكن للمصلّى إراءة صورة الصلاة و لا الإتيان بشرائط الفرادى و لو بحذف القراءة، و مع استيعاب العذر و عدم المندوحة، و إن كان مورد ذلك قليلا نادرا.

و ذلك فيما إذا لم يتمكّن من رعاية شرائط الفرادى و أجزائها؛ بأن يفهم المخالفون و يطّلعون على حاله، فالمصلّى لقوّة احتماله ذلك يخاف على نفسه.

و ذلك من غير جهة النية؛ نظرا إلى عدم إمكان الاطّلاع على النية.

نعم، لو لزم من التزام حرج أو ضيق من تفقّد المخالفين، و ظهور حالة فى مخالفتهم سرّا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضطرار.

و بالجملة: فمراعاة عدم المندوحة فى الجزء من الزمان الّذى يوقع فيه الفعل أقوى، مع أنّه أحوط.

نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقيق الأمن و ارتفاع الخوف ممّا لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه، كما تقدّم» رسالة التقية: ص ۲۶- ۲۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج ۲، ص: ۲۸۸

و أمّا سقوط القراءة فى الصلاة بنية الفرادى خلفهم؛ لما سبق من النصوص الدالّة على ذلك.

فالأقوى فى المقام حمل نصوص الصلاة خلف المخالفين فى حالة التقية المداراتية على أحد المحملين المزبورين و الحكم بسقوط القراءة عند تعذّرها، و لو لم يصل إلى حدّ الخوف على النفس.

ثمّ إنّه لا إشكال فى كون النسبة بين الطائفتين الأوليين هى التباين. و لكن بالجمع بينهما بشهادة الطائفة الثالثة تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

و أمّا ساير الخصوصات، فالنسبة بين بعضها و بين العامّ المخصّص- و مضمونه جواز الصلاة خلف المخالفين عند التقية- هى العموم المطلق، فيخصّص بجميعها؛ لما سبق أنّه إذا ورد عامّ و خصوصات بينهما عموم مطلق مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بهذه الخصوصات جميعا.

هذا، و لكن فى المقام طائفتين من نصوص المقام بينهما نسبة التباين، و هى ما دلّ على صحّة الصلاة خلفهم بنية الفرادى فى التقية المداراتية مع سقوط القراءة عند التعذّر، و ما ورد فيه النهى عن الصلاة خلفهم حتّى بنية الفرادى و أنّ التكليف إراءة صورة الصلاة. فيتعارضان بدوا بظاهرهما.

و لكن يمكن حمل النصوص الناهية منها على كراهة الصلاة خلفهم حتّى بنية الفرادى و ترجيح قصد مجرّد الذكر و إراءة صورة الصلاة، من دون نية الفرادى، كما تشهد لذلك حسنة القاسم بن عروة السابق ذكرها «۱».

و عليه فمقتضى الصناعة فى التقية المداراتية التخيير بين قصد صلاة الفرادى مع كراهية، و بين قصد مطلق الذكر و إراءة مجرّد صورة

الصلاة.

و الإتيان بالفريضة قبلا أو بعدا. على أىّ حال؛ لعدم صحّة الصلاة خلفهم حال

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۵ ب ۶، من صلاة الجماعة، ح ۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۸۹

المداراة مطلقا، فلا تجزى حينئذ على أىّ حال.

أمّا فى التقية الاضطرارية، فمقتضى القاعدة و مطلقات نصوص التقية و بعض النصوص الخاصّة الصحّة و الإجزاء، لكن بقصد الفرادى إن ارتفع به الاضطرار، و إلّا جماعة لو توقّف رفع الاضطرار عليها، مع استيعاب العذر، و إن كان تصوير هذا التوقّف مشكل؛ لرجوع قصد الجماعة و الفرادى إلى أمر قلبى، فإذا أمكن قصد الفرادى و رفع الاضطرار بذلك، لا ملزم لقصد الجماعة، و لا سيّما بعد ما ورد فى النصوص من الأمر بالفرادى.

التطبيقات الفقهية

قد استدلّ الفقهاء الفحول بقاعدة التقية فى فروع عديدة ممّا لا يحصى من العبادات، بل فى المعاملات. و قد عرفت فى خلال المباحث السالفة كلمات الفقهاء و اختلاف أقوالهم فى التمسّك بهذه القاعدة لإثبات فتاواهم. و لا نرى حاجة إلى ذكر ما يترتّب عليها من الفروع الفقهية؛ لما ذكرناه من الفروع العديدة فى مطاوى البحث و نظرا إلى كثرتها و خروجها عن حدّ الإحصاء..

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۹۱

قاعدة الجبّ

اشارة

منصّة القاعدة و أهميتها

مفاد القاعدة و ماهيتها (هل هى أمارة أو حكم؟)

مدرك القاعدة و حالها مع معارضة ساير الأدلّة

مجارى القاعدة و أحكامها

التطبيقات الفقهية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۹۳

منصّة القاعدة و أهميّتها

اشارة

۱- الإسلام دين الرأفة و اليسر.

۲- وجه أهميّة هذه القاعدة.

۳- الغرض الأساسى من تشريعها.

۴- منصّتها الخطيرة فى النصوص و كلمات الفقهاء.

الإسلام دين الرأفة و اليسر

من كان له أقلّ معرفة بشريعة الإسلام لا يرتاب فى أنّها دين الرشد و الكمال و الرحمة و اليسر. و ذلك لأنّ مشرّعها و مقنّن أحكامها هو خالق الناس و ربّهم الحكيم الرءوف. و مقتضى ربوبيته و حكمته و رأفته تعالى أن يكون ما جعله و شرّعه من القوانين و الأحكام الشرعية فى جهة رشد الإنسان و كماله و على أساس الرحمة و الرأفة. فإنّه تعالى يريد أن يعيش الإنسان بسلامة و نشاط و راحة و رغدة مبتعدا عن الآثام و السيئات و القبائح؛ لكى يكون له فى ضوء هذه القيم الخلقية المتعالية حياة طيّبة، كما قال تعالى: مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً. «۱»

و لأجل تحقّق هذا المهمّ رفع اللّه الضيق و الحرج و العسر. و لم يجعل أحكاما محرجة شاقّة، لكى يكون الإنسان مختارا فى أفعاله و أن يكون فعله و تركه

---

(۱) النحل: ۹۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۲۹۴

بمشيئة نفسه و عن حرية تكوينية. و ليتمّ الشارع لطفه و رأفته فى حقّ العباد.

و كيف يقرّر على عباده ما يوجب الضيق و الحرج و هو أرحم الراحمين، بل أرأف بالإنسان من والديه؟! كما قال تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «۱».

و ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۲».

و فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ «۳».

و ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ. «۴»

و من هنا سمّى الدين الاسلامى بالشريعة السمحة السهلة، رغم ما يدّعيه المخالفون و يفترونه على الإسلام بأنّه دين التضييق و التعصّب و الخشونة.

منصّتها الخطيرة فى النصوص و كلمات الفقهاء

إنّ لهذه القاعدة جذرا عميقا فى النصوص الصادرة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و أهل بيته المعصومين عليهم السّلام و يكشف ذلك عن منصّتها الوثيقة الخطيرة.

و كفى فى قدم سابقتها احتجاج أمّ سلمة (رحمها اللّه) بحديث الجبّ على النبىّ صلّى اللّه عليه و آله حينما امتنع عن قبول إسلام عبد اللّه بن أبى أميّة أخى أمّ سلمة، و قبول النبىّ صلّى اللّه عليه و آله منه ذلك. و إن كان امتناعه صلّى اللّه عليه و آله من قبول إسلامه بداية لحكمة و مصلحة، مع انتباهه صلّى اللّه عليه و آله بهذا الحديث.

و ما ورد بطريق العامّة من احتجاج النبىّ صلّى اللّه عليه و آله بهذا الحديث فى قضيّة استحياء ابن أبى سرح بذكر ما جرى بينه و بين النبىّ صلّى اللّه عليه و آله بعد إسلامه بشفاعة أخيه عثمان، و قضيّة خوف هبار بن أسود ممّا فعله فى الجاهلية.

و أمّا الفقهاء فأوّل من رأيته تمسّك بمضمون هذه القاعدة هو الشيخ الطوسى فى مسألة سقوط الجزية عن الكافر الذمّى بإسلامه. فإنّه استدلّ لذلك

---

(۱) البقرة: ۱۸۵.

(۲) الحج: ۷۸.

(۳) البقرة: ۱۷۳.

(۴) المائدة: ۶.

- بعد استدلاله بآیة من القرآن- بحدیث الجبّ؛ حیث قال: «و أمّا الدلیل علی أنّها تسقط بالإسلام، قوله تعالی: حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صٰاغِرُونَ. فشرط إعطاءها الصغار، و هذا لا یمکن مع الإسلام. و أیضا قوله علیه السّلام: الإسلام یجبّ ما قبله، یفید سقوطها؛ لأنّ عمومه یقتضی ذلک». «۱»

و تبعه فی هذا الاستدلال ابن زهرة فی الغنیة حیث قال: «و إذا أسلم الذمّی و قد وجبت علیه الجزیة بحلول الحول، سقطت عنه بالإسلام- ثمّ قال قدّس سرّه- و یعارض المخالف بقوله: الإسلام یجبّ ما قبله». «۲»

و أوّل من عبّر عن هذه القاعدة بقاعدة الجبّ هو السید میر عبد الفتاح المراغی، «۳» فإنّه عبّر عنها بقاعدة الجبّ و ألّف رسالة فی هذه القاعدة فی کتابه المسمّی بالعناوین. «۴»

وجه أهمیّة هذه القاعدة

و هذه القاعدة تثبت لنا أنّ للرفق و اللین و السهولة و الراحة، منصّة مستحکمة فی متن الشریعة الإسلامیة و أنّه لا موقف للضیق و الصعوبة فیها. فهذه القاعدة ذات أهمّیة خطیرة من هذا المنظر.

و ذلک لأنّها تنادی بأعلی صوتها أنّ الإسلام یسقط عن غیر المسلمین ما ارتکبوه من المعاصی و الخطایا حال کفرهم بعد تشرّفهم بالإسلام امتنانا لهم. و أنّ الکافر لا- یکلّف بعد إسلامه بإتیان ما ترکه من الوظائف و الواجبات الدینیة حال کفره، و لا یؤاخذ بما ارتکبه من الخطایا و المحرّمات؛ لکی یسهل علیهم اختیار طریق الحقّ و اتّخاذ سبیل الرشد و الکمال، و لا یصعب علیهم

---

(۱) الخلاف: ج ۵، ص ۵۴۸.

(۲) غنیة النزوع: ص ۲۰۲.

(۳) و هو معاصر صاحب الجواهر و المتوفّی بسنة ۱۲۵۰ هق ستّة عشر سنة قبل فوت صاحب الجواهر.

(۴) العناوین: ج ۲، ص ۴۹۴.

الفرار من الباطل إلی الحقّ، و الانطلاق من قیود الضلالة، و النجاة من ورطة الهلاکة، و الهدایة إلی الرشاد و الفلاح.

الغرض الأساسی من تشریعها

و فی الحقیقة تکون هذه القاعدة بصدد ترغیب غیر المسلمین فی قبول الإسلام و انتحاله، و أن لا یخافوا من الأقوال و الأفعال الّتی صدرت عنهم فی حال کفرهم، کما یشهد لذلک ما ورد من النصوص الدالّة علی مضمونها؛ مثل قضیّة شفاعة أمّ سلمة لأخیها عبد اللّه بن أبی أمیّة، و ما نقل فی خوف هبار بن أسود و مغیرة بن شعبة ممّا فعلاه فی حال الکفر، و قضیة شفاعة عثمان لأخیه ابن أبی سرح. ففی تفسیر علیّ بن إبراهیم القمی، فی قوله تعالی: وَ قٰالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی تَفْجُرَ لَنٰا مِنَ الْأَرْضِ یَنْبُوعاً إلی آخره، قال: «فإنّها نزلت

فی عبد اللّه بن أبی أمیّة أخی أمّ سلمة- رحمة اللّه علیها- و ذلک أنّه قال هذا لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بمکّة قبل الهجرة، فلمّا خرج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إلی فتح مکّة استقبله عبد اللّه بن أبی أمیّة، فسلّم علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فلم یردّ علیه السلام، فأعرض عنه و لم یجبه بشیء. و کانت أخته أمّ سلمة مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فدخل إلیها و قال: یا أختی إنّ رسول اللّه قبل إسلام الناس کلّهم و ردّ علیّ إسلامی و لیس یقبلنی کما قبل غیری، فلمّا دخل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله علی أمّ سلمة، قالت: بأبی أنت و أمّی یا رسول اللّه سعد بک جمیع الناس إلّا أخی من بین قریش و العرب رددت إسلامه و قبلت الناس کلّهم؟

فقال صلّی اللّه علیه و آله: یا أمّ سلمة، إنّ أخاک کذّبنی تکذیبا لم یکذّبنی أحد من الناس، هو الّذی قال لی: لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی تَفْجُرَ لَنٰا مِنَ الْأَرْضِ- إلی آخر الآیات- قالت أمّ سلمة: بأبی أنت و أمّی یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أ لم تقل: إنّ الإسلام یجبّ ما کان قبله؟ قال صلّی اللّه علیه و آله: نعم، فقبل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إسلامه». «۱»

---

(۱) تفسیر القمی: ج ۲، ص ۲۶.

و فی المحکیّ عن أبی الفرج الأصبهانی، و أیضا فی المحکیّ عن سیرة ابن هشام- فی حکایة إسلام مغیرة بن شعبة-: «أنّه و فد مع جماعة من بنی مالک علی مقوقس ملک مصر، فلمّا رجعوا قتلهم المغیرة فی الطریق و فرّ إلی المدینة مسلما، و عرض خمس أموالهم علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فلم یقبله، و قال صلّی اللّه علیه و آله: لا خیر فی غدر. فخاف المغیرة علی نفسه، و صار یحتمل ما قرب و ما بعد. فقال صلّی اللّه علیه و آله:

الإسلام یجبّ ما قبله». «۱»

و فی السیرة الحلبیة: «إنّ عثمان لمّا شفّع فی أخیه ابن أبی سرح قال صلّی اللّه علیه و آله:

«أما بایعته و آمنته؟ قال: بلی، و لکن یذکر ما جری منه معک من القبیح و یستحیی، قال صلّی اللّه علیه و آله: الإسلام یجبّ ما قبله». «۲»

و أیضا ذکر قضیة خوف هبار بن أسود ممّا فعله فی الجاهلیة و إزالة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله خوفه بعد إسلامه بقوله صلّی اللّه علیه و آله: «الإسلام یجبّ ما قبله». «۳»

فیفهم من هذه الروایات و نظائرها أنّ الغرض الأصلی من تشریع هذه القاعدة إعطاء الأمن لمرید التشرّف بالإسلام و إزالة الخوف عنه لأجل ما صدر منه- من الخطایا و القبائح- قبل تشرّفه بالإسلام. فهذه القاعدة من جانب تنادی أنّ الإسلام دین العفو و الرحمة و السهولة، و من جانب آخر ترغّب غیر المسلمین إلی قبوله الإسلام و توجد فیهم الرغبة و المیل إلی الحقّ و الفلاح.

و لو لا- هذه القاعدة لتنفّر الطباع عن قبول الإسلام؛ لوضوح أنه لو کان کلّ إنسان إذا أسلم أخذ منه زکاة أمواله و خمس أرباحه الحاصلة فی طول عمره و ألزم بقضاء جمیع صلواته و صیامه الفائتة و أخذ بالحدود و الدیات و القصاص، لاستولی علیه خوف و وحشة شدیدة مانعة عن الرغبة إلی الإسلام و موجبة لفراره عن هذا الدین.

---

(۱) الأغانی: ج ۱۶، ص ۸۲/ السیرة النبویّة: ج ۳، ص ۳۲۸.

(۲) السیرة الحلبیة: ج ۳، ص ۱۰۵.

(۳) السیرة الحلبیة: ج ۳، ص ۱۰۶.

مفاد القاعدة و ماهیتها

اشارة

۱- المقصود من الإسلام و الجبّ.

۲- ما هو المرفوع بهذه القاعدة؟

۳- عویصة مزاحمة حقوق الآخرین.

۴- لا ترتفع بهذه القاعدة ما ثبت بغیر الإسلام.

۵- هل تجری هذه القاعدة فی نکاح غیر المسلم.

المقصود من الإسلام و الجبّ

لا ریب أنّ لفظ «الإسلام» جاء فی عنوان القاعدة بمعناه المعروف المبیّن فی النصوص، و هو الإقرار بالشهادتین، و لیس بمعنی الإیمان مطلقا، لا- بمعناه المصطلح فی القرآن و الأحادیث و هو عقد القلب و الخضوع الباطنی، کما ورد فی الحدیث «الإیمان ما وقر فی القلوب» «۱»، و لا بمعناه المصطلح فی الفقه و هو الاعتقاد بالعدل و الولایة.

و علیه فبمجرّد الإقرار بالشهادتین تجری قاعدة الجبّ، و لکنّه إذا لم یعلم أنّه لأجل الحیلة و الخدعة و غیرها من الدواعی المنافیة لقصد الجدّ فی الإقرار.

أمّا لفظ «الجبّ» بفتح الجیم، فهو فی اللغة بمعنی القطع، جببته أی قطعته، کما قال فی المقاییس و المصباح و مجمع البحرین، و غیر ذلک من معاجم اللغة.

---

(۱) أصول الکافی: ج ۲، ص ۲۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۲۹۹

فکأنّ الإسلام یقطع و یقلع و یرفع ما کان أحاط بالکافر و لصق به من الأوزار و الآثار الوضعیة و التکلیفیة.

ما هو المرفوع بهذه القاعدة؟

و لا یخفی أنّ المرفوع بهذه القاعدة إنما هو الأحکام و الآثار الظاهریة من الإعادة و القضاء و الدیات و القصاص و الحدود و سایر الجرائم و المؤاخذات الدنیویة، لا رفع العقاب و العذاب الاخروی.

و ذلک لأنّ الملاک فی رفع العقاب و العذاب الأخروی هو الإیمان و التوبة، و هما أمران قلبیان باطنیان، کما قال تعالی: قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا، وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا. «۱» و ما ورد فی الحدیث: الإیمان ما وقر فی القلوب و صدّقته الأعمال. «۲»

و یشهد لذلک ما ورد من التقابل بین الإسلام و التوبة فی بعض الطرق المرویّ من حدیث الجبّ، مثل ما رواه الشیخ الطوسی مرسلا عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله بقوله: «و فی بعضها: التوبة تجبّ ما قبلها». «۳» و فی مجمع البحرین: «الإسلام یجبّ ما قبله التوبة تجبّ ما قبلها من الکفر و المعاصی و الذنوب». «۴» فالرافع للذنوب و المعاصی هو التوبة و الإیمان الحقیقی.

و علیه فبمجرّد الإقرار بالشهادتین لسانا تجری هذه القاعدة و تترتّب أحکامها، و لو لم یکن الإقرار عن إیمان قلبی و توبة عمّا سلف.

و أمّا قوله تعالی: قُلْ لِلَّذِینَ کَفَرُوا إِنْ یَنْتَهُوا یُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ. «۵» فإنّ الانتهاء ظاهر فی التوبة، لا مجرّد الإقرار بالشهادتین و

الإسلام ظاهرا.

و أمّا ما دلّ بظاهره على غفران ما سلف فى الجاهلية بالإسلام، فلا بدّ من حمله على إرادة الإسلام الباطنى الملازم للإيمان و التوبة. و إلّا فلا إشكال فى أنّ

(۱) الحجرات: ۱۴.

(۲) بحار الأنوار: ج ۵۰، ص ۲۰۸.

(۳) الخلاف: ج ۵، ص ۴۶۹.

(۴) مجمع البحرين: ج ۲، ص ۲۱.

(۵) الانفال: ۳۸.

الّذى يرفع بالإسلام بما أنّه إسلام- أى الإقرار باللسان، كما فسّر فى النصوص المتظافرة بهذا المعنى و جعل قبال الإيمان- هو الآثار الوضعية الظاهرية كما قلنا، بلا فرق فى ذلك بين حقوق اللّه و بين حقوق الناس. فالمرفوع المقطوع منهما بحديث الجبّ إنّما هو الآثار و الأحكام الظاهرية الوضعيّة و التكليفية كما سبقت الإشارة إليها آنفا.

نعم إذا كان مقرونا بالإيمان و التوبة عمّا سلف، يترتّب عليه آثار التوبة و الإيمان، من رفع العذاب الأخروى، و إلّا فإنّما يرفع الآثار الظاهرية فقط.

و عليه فهذه القاعدة- كما أشير إليه آنفا- تفيد إسقاط الآثار الظاهرية الشرعية المترتّبة على ما ارتكبه غير المسلم من الخطايا و المعاصى قبل تشرّفه بالإسلام امتنانا لهم. فكلّ واجب دينى تركه غير المسلم أو أىّ محرّم من المعاصى و الآثام ارتكبه حال كفره يرتفع و يسقط ما تترتّب عليه من الآثار الوضعية و التكليفية العبادية، كقضاء الصيام و الصلوات و غيرهما من العبادات الفائتة، و الحقوقية كالضمانات و الديون، و الجزائية كالحدود و الديات و القصاص.

و كلّ أثر وضعى أو تكليفى فى ثبوته كلفة و ثقل على المنتحل بالإسلام.

و اتّضح من ضوء هذا البيان أنّ هذه القاعدة لمّا كانت فى مقام الامتنان على منتحلى الإسلام، لا تفيد سقوط ما كان ارتفاعه خلاف الامتنان، فلا يكون بقاء ما أنشأه غير المسلم قبل إسلامه من المعاملات على صحّتها بعد الإسلام منافيا لمفاد هذه القاعدة؛ لأنّ ارتفاع صحّتها و محو آثارها خلاف الامتنان فى حقّهم.

عويصة مزاحمة حقوق الآخرين

و لا يخفى أنّه ينبغى ملاحظة نكتة فى مفاد هذه القاعدة. و هى أنّها لمّا كانت فى مقام الامتنان فى حقّ المنتحلين و المتشرّفين بالإسلام و ترغيب الناس إلى التشرّف بالإسلام، فلو كان جريانها

فى حقّ المتشرّف بالاسلام موجبا لارتفاع ما عليه من حقوق الناس و الضمانات، يوجب ذلك تضييع حقوق ساير الناس. و يستتبع تنفّر طباعهم عن الإسلام. كأن غصب كافر أموالا كثيرة من ساير الكفّار ثمّ أسلم، فلو ارتفع عنه ضمانها يلزم هذا المحذور، و ذلك ينافى روح هذه القاعدة و يضادّ الغرض من تشريعها. فلا يمكن القول بإفادة هذه القاعدة رفع مطلق الضمانات و حقوق الناس، إلّا ما لا يستتبع هذا المحذور أو ثبت بدليل قطعى آخر غير هذه القاعدة.

هذا مضافا إلى أنّ ردّ المال المغصوب و أداء الحقوق المتجاوزة من الأحكام العقلائية و لم يجئ به الإسلام حتّى يجبّه.

لا ترتفع بهذه القاعدة ما ثبت بغير الإسلام

و لا ريب فى أنّ هـذه القاعدة تفيد رفع ما هو ثابت فى شـريعة الإسـلام من الفعل و القول و الاعتقاد؛ بحيث يكون الضـرر و الضـيق و الكلفـة و الحرج من آثار الأحكام التكليفية و الوضـعية الثابتة فى شـريعة الإسـلام، فالإسـلام يقطع و يرفع هذه الآثار الموجبة للضـيق و الضـرر و الكلفة. و أمّا ما كان ثابتا بمقتضـى غير الإسـلام من الأديان و المذاهب، فلا حاجة إلى إزالتها و إسـقاطها بالتشـرّف و انتحال الإسلام؛ نظرا إلى بطلانها و عدم اعتبارها فى نظر الشارع حتّى تترتّب آثارها فى نظره بعد قبول الإسلام.

كما لا ترفع الأحكام الثابتة ببناء العقلاء كضمان المغصوب من الحقوق و الأموال؛ حيث لم يجئ بها الإسلام حتّى يجبّه.

و حاصـل الكلام: أنّ هـذه القاعـدة تفيـد أنّ قبول الإسـلام و انتحـاله يقطع و يرفع أثر كـلّ مـا صـدر من غير المسـلم حال كفره- من التروك و الأفعال و الأقوال و الاعتقاد- ممّا هو ثابت فى شريعة الإسلام و يكون له أثر وضعى أو

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۰۲

تكليفى موجب لأىّ ضـرر و ثقـل على المنتحل بالإسـلام، و أىّ ضـيق أو مشقّة أو حرج و عسر عليه. و من هنا تشـمل هـذه القاعـدة العباديات الصرفة و غير الصرفة و الديون و الضمانات و الجزائيات و حقوق اللّه و حقوق الناس و كلّ حكم تكليفى أو وضعى موجب لضـرر أو ضـيق أو مجازاة دنيوى من الحـدود و القصـاص و الـديات، ممّـا يكون فى رفعه امتنان على المرفوع عنه، بلا فرق بين أنحاء الحكم و المقرّرات المجعولة فى الشريعة المقدّسة الإسلامية.

هل تجرى هذه القاعدة فى نكاح غير المسلم!

و أمّا زواج غير المسـلم فيرفع هـذه القاعدة جميع آثاره إذا كان مع المحارم؛ لعدم مشـروعيته فى الإسـلام بأىّ وجه؛ بمعنى أنّ المتولّد من نكـاحهم لا يحكم بأنّه ولـد الحرام، بل ترتفع حرمـة هـذا النكاح حال الكفر فى حقّ المنتحل بالإسـلام و المتولّد منه بهـذا النكاح يحكم بـأنّه ولـد الحلال. و أمّـا زواجه مع غير المحـارم، فلاـ إشـكال فى ارتفاع آثاره الوضـعية- و هى آثار بطلان النكاح بالإسـلام- فيحكم بصـحّتها بـدليل هذه القاعدة. هذا مضافا إلى ما دلّ من النصوص على صـحّة نكاح كلّ قوم من غير المسـلمين، مثل ما ورد فى النصـوص من أنّ «لكـلّ قوم نكـاح» «۱» نعم يحتـاج إلى تجديـد صـيغة النكاح بعـد الإسـلام؛ نظرا إلى عـدم صـلاحية ما تلفّظ به قبل الإسلام لسببية الشرعية بعد إسلامه. و ستعرف تفصيل الكلام فى ذلك فى بيان مجارى هذه القاعدة.

ثمّ إنّ هاهنـا يخطر بالبـال إشـكال من مفاد هـذه القاعـدة، و هو أنّ مضـمونها لا يلائم عدالـة البارى تعالى فى بعض موارد جريانها. و ذلك لأنّا لو فرضنا أنّ كافرا ارتكب فى طول عمره أنواع المعاصى و الفواحش و الظلم و لا سيّما الشرك

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱۴، باب ۸۳ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۰۳

و الكفر الّذى هو أكبر المعاصـى و أعظم الذنوب و الظلم. ثمّ أسـلم فى أواخر عمره. و قايسناه مع مسلم ارتكب معاصى و ذنوبا أقلّ و أصـغر من المعاصـى الصـادرة من ذلـك الكـافر، فمـات على هـذا الحـال لاـ بـدّ من الالتزام بعـذابه فى الآخرة لأجل ما صـدر منه من المعاصـى. و لكن نلتزم بعدم عذاب الكافر شـيئا بمقتضى هذه القاعدة، بل بدخولها فى الجنّة من غير أىّ عذاب. مع أنّه لم يشرك فى عمره طرفة عين و لم يرتكب كثيرا من المعاصى الكبيرة الصادرة عن ذلك الكافر.

أ ليس ذلك منافيا لعدالة البارى سبحانه؟!

و الجواب: أنّ ما یرفع بالإسلام هو الآثار الوضعیة الظاهریة- کما قلنا-، لا العذاب و العقاب الاخروی. فهذا الإشکال فی غیر محلّه؛ لابتنائه علی رفع العذاب و العقاب الاخروی بهذه القاعدة.

و أمّا إذا کان إسلامه مقرونا بالإیمان و التوبة عمّا ارتکبه حال الکفر، فیمکن الجواب بأنّ إسلام الکافر إذا کان عن توبة، فهو بإسلامه تاب عن الکفر و عن جمیع المعاصی الصادرة منه حال الکفر. و المسلم الفاسق أیضا لو تاب عن جمیع ذنوبه- و لو فی آخر عمره- یغفر له جمیع ذنوبه، فیموت و هو کمن لا ذنب له. فما دلّ من الکتاب و السنّة علی غفران جمیع الذنوب بالتوبة یشمل الکافر و المسلم علی السواء.

فما ورد من أنّ «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» «۱» یشملهما علی حدّ سواء.

نعم لو مات المسلم الفاسق بعد ارتکاب الکبائر من غیر توبة یستحقّ العقوبة. و الفرق بینه و بین الکافر الّذی أسلم فی آخر عمره واضح؛ لأنّه تاب و المسلم لم یتب.

هذا مع أنّ المسلم الفاسق تناله الشفاعة و یغفر بها لو کان مستحقّا لها.

---

(۱) وسائل الشیعة: ج ۱۱ ب ۸۶ من أبواب جهاد النفس، ح ۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۳۰۴

و نظیر هذه الشبهة یأتی فی الأحکام الوضعیة الثابتة فی حقّ المسلم و عدم ارتفاعها بالتوبة و لکنّها ترتفع عن الکافر المنتحل إلی الإسلام بقاعدة الجبّ، مع أنّ المسلم أولی بالإرفاق و الترحّم و التسهیل.

و الجواب: أنّ بناء العقلاء و سیرتهم قد جرت علی أخذ أهل کلّ دین بأحکامه، بل أخذ أهل کلّ دولة و مملکة و حکومة بقوانین تلک الحکومة و المملکة، بل هذه السیرة قد جرت فی حقّ الموظّفین فی المؤسّسات و الدوائر النظامیة و الثقافیة و الطبّیة و غیرها، و إلّا لاختلّ نظام الحکومات و الممالک و الدول و الدوائر و المؤسّسات. فإنّ لهم قوانین جزائیة لمن تخلّف عن آداب الشعوب و القبائل و عن قوانین الحکومات و الدول. و لیس هذه السیرة ثابتة لهم فی حقّ من هو خارج عن شعبهم و طائفتهم و ملّیتهم و حکومتهم.

و علیه فأخذ المسلمین بقوانین الإسلام أمر عقلائی حسن معقول جرت علیه سیرة العقلاء. و السیر فیه أنّه لو لا القوانین الجزائیة لاختلّ نظام الحکومات و الدول و اندرست الرسوم و المذاهب و الأدیان.

و العقل لا یقبّح ذلک بعد ما کان قبول الدین و الدخول فی الملّیة و العیش فی ظلّ الحکومة باختیار الشخص نفسه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۳۰۵

هل هی أمارة أو حکم أو غیرهما؟

یقع الکلام تارة فی نصّ هذه القاعدة و متنها. و اخری: فی مفادها و مضمونها.

أمّا نصّها فهو من قبیل الأمارات. و ذلک لأنّ نصّها متن الخبر المأثور الحاکی عن السنّة. و الخبر إذا ثبت اعتباره- و لو لا انجبار ضعف سنده بعمل المشهور- یندرج فی الأمارات المعتبرة.

و أمّا مضمونها: فقد تقدّم آنفا أنّ هذه القاعدة تفید رفع الأحکام و الآثار التکلیفیة و الوضعیة. فهی علی وزان حدیث الرفع من هذه الجهة و تدلّ علی رفع الحکم، لا وضعه و تشریعه.

و لا ریب أنّ هذه القاعدة لیست بصدد جعل أمارة أو أصل، کما هو واضح.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۲، ص: ۳۰۶

مدرک القاعدة

اشارة

۱- تحقيق دعوى الإجماع على القاعدة.

۲- تقريب الاستدلال بالآيات.

۳- الاستدلال بالنبوى المشهور و بنصوص أخرى.

لا إجماع كاشف فى المقام

هذه القاعدة لمّا كانت تعبّدية و لا مدخل لحكم العقل فيها، لا بدّ لإثباتها من دليل تعبّدى من إجماع أو كتاب أو سنّة.

أمّا الإجماع: و إن لم ينقل بلفظه و لم يستدلّ أحد به لهذه القاعدة. و لعلّه لأنّ الأصل فيها هو النبوى المعروف، كما قال فى العناوين «۱»، إلّا أنّ تحصيل إجماع الفقهاء على ذلک بمكان من الإمكان؛ لاتّفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة و عدم مخالف فى البين من فقهائنا، بل من العامّة.

و لكنّه ليس إجماعا تعبّديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السّلام؛ نظرا إلى استناد الكلّ إلى هذا الخبر و ما شابهه من الأخبار و الآيات الواردة فى بعض الفروع الفقهية.

و على أىّ حال يمكن دعوى اتّفاق الأصحاب على العمل بهذه القاعدة فى الجملة. و هذا الاتّفاق رصيد و ثيق فى إثبات حجّية هذه القاعدة.

---

(۱) العناوين: ج ۲، ص ۴۹۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۰۷

تقريب الاستدلال بالآيات

و أمّا الكتاب: فيمكن الاستدلال ببعض الآيات الدالّة على العفو عمّا سلف من الكفّار.

فمن هذه الآيات قوله تعالى: وَ لٰا تَنْكِحُوا مٰا نَكَحَ آبٰاؤُكُمْ مِنَ النِّسٰاءِ، إِلّٰا مٰا قَدْ سَلَفَ «۱» أى ما مضى منكم فى عهد الجاهلية و زمان الكفر من نكاح منكوحة الأب لا تؤاخذون به بعد الإسلام. و المقصود رفع المؤاخذة الظاهرية؛ أى الآثار الوضعية الجزائية الثابتة فى شريعة الإسلام لهذا العمل الشنيع الحرام من الرجم و الجلد ترفع عنكم بعد الإسلام و لا تقام عليكم حدّ الزانى بعد ما أسلمتم لأجل ما ارتكبتم من الزنا بمنكوحة الأب فى حال الكفر.

و مثله قوله تعالى: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلّٰا مٰا قَدْ سَلَفَ. «۲»

و تقريب الاستدلال به نفس التقريب المزبور فى الآية السابقة.

و هى كسابقتها دلّت بقوله: إِلّٰا مٰا قَدْ سَلَفَ على رفع الآثار الظاهرية من حدّ الزنا و الحكم بكون المتولّد منهما ولد الزنا. و أمّا نفس عقد النكاح فلا إشكال فى بطلانه بضرورة الدين.

و منها قوله: فَمَنْ جٰاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ مٰا سَلَفَ. «۳»

فسّر مجىء الموعظة بقبول الإسلام. و هذه الآية نازلة فى من أكل الربا فى عهد الجاهلية ثمّ أسلم. و قد دلّت على نفى ضمان ما أخذه

من الربا فى حال الكفر بعد إسلامه.

هذه الآيات تفيد مضمون هذه القاعدة، و إن لا تتضمّن لفظها. فيمكن الاستدلال بها لإثبات حجّية هذه القاعدة. بعد إلقاء الخصوصية عن مواردها كما هو ظاهر أو بالفحوى القطعى لورودها فى أشنع الأعمال و أعظم الذنوب و لكن فى إلقاء الخصوصية و الفحوى إشكال.

---

(۱) النساء: ۲۲.

(۲) النساء: ۲۳.

(۳) البقرة: ۲۷۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۰۸

الاستدلال بالنبوى المشهور

أمّا السنّة:

فيمكن تقسيمها إلى ما يتضمّن لفظ هذه القاعدة و إلى ما يفيد مفادها.

أمّا الأوّل: فالنبوى المشهور المروىّ بطرق الفريقين و هو «الإسلام يجبّ ما قبله».

و قد رواه الخاصة فى مصادرهم الروائية و كتبهم الفقهية كالشيخ الطوسى فى الخلاف «۱» و ابن زهرة فى الغنية. «۲»

و قد رواه السيّد الرضى فى المجازات النبوية مرسلا بقوله: «و من ذلك قوله عليه الصلاة و السلام: الإسلام يجبّ ما قبله». «۳»

و رواه فى المستدرك عن عوالى اللئالى. «۴»

و رواه فى تفسير القمى «۵» و قد سبق نقلها فى بيان منصّة هذه القاعدة.

و أيضا رواه فى موضع آخر. «۶»

و رواه أيضا مرسلا فى مجمع البحرين «۷» و عوالى اللئالى. «۸»

و قد سبق البحث فى مفاد هذه الرواية و تنقيح معناه المراد فى بيان مفاد القاعدة آنفا.

نصوص اخرى دالّة على القاعدة

و أمّا القسم الثانى: فمن النصوص الدالّة على مفاد هذه القاعدة على نحو الكبرى الكلّية ما رواه فى البحار- فى ذكر

---

(۱) الخلاف: ج ۵، ص ۴۶۹ و ۵۴۸.

(۲) غنية النزوع: ص ۲۰۲.

(۳) المجازات النبوية: ص ۵۴، ح ۳۲.

(۴) مستدرك وسائل الشيعة: ج ۷، ص ۴۴۷، ح ۸۶۲۵/ ۲.

(۵) تفسير القمى: ج ۲، ص ۲۷.

(۶) تفسير القمى: ج ۱، ص ۱۴۸.

(۷) مجمع البحرين: ج ۲، ص ۲۱.

(۸) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۵۴، ح ۱۴۵.

قضایا أمیر المؤمنین علیه السّلام-: أنّه جاء رجل إلی عمر بن الخطاب فقال: إنّی طلّقت امرأتی فی الشرک تطلیقة و فی الإسلام تطلیقتین، فما تری؟ فسکت عمر، فقال له الرجل: ما تقول؟ قال: کما أنت حتّی یجیء علیّ بن أبی طالب علیه السّلام! فجاء علیّ علیه السّلام فقال: قصّ علیه قصّتک، فقصّ علیه القصّة، فقال علیّ علیه السّلام: هدم الإسلام ما کان قبله، هی عندک علی واحدة». «۱»

و منها: ما رواه فی مجمع البیان مرسلا عن الباقر علیه السّلام: «من أدرک الإسلام و تاب ممّا کان عمله فی الجاهلیة وضع اللّه عنه ما سلف». «۲»

و إن کان کلامه علیه السّلام ناظرا إلی التوبة و الإسلام أعمّ منها. فمدلول هذا الخبر أخصّ من المدّعی، اللّهمّ إلّا أن یحمل علی التوبة الظاهریة و رفع الید عن الشرک بمجرّد الإقرار بالشهادتین.

و علی أیّ حال هذه الروایات و إن کانت بآحادها ضعافا سندا، إلّا أنّ عمل مشهور الفقهاء من القدماء و المتأخّرین جابر لضعف سندها، مع مالها من الشهرة الروائیة؛ نظرا إلی نقلها بطرق عدیدة فی الجوامع الروائیة و الکتب الفقهیة للقدماء. هذا مع اتّفاق الأصحاب علی مضمون هذه القاعدة فی مختلف الفروع الفقهیة من مجاریها.

هذا مع أنّه یمکن إحراز سیرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و أمیر المؤمنین فی مدّة حکومتهما؛ حیث لم یسمع أن یأخذا أحدا بعد تشرّفه إلی الإسلام بجنایاته و معاصیه الصادرة منه حال کفره.

و لو کان کذلک لوصل إلینا قطعا و لو بطریق روایة ضعیفة، مع عدم دلالة روایة علی ذلک، بل وردت نصوص دلّت علی خلاف ذلک بدلالتها علی مفاد قاعدة الجبّ. و هذه النصوص تؤیّد جریان سیرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله علی مفاد هذه القاعدة.

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۴۰، ص ۲۳۰، ذیل ح ۹.

(۲) مجمع البیان: ج ۱- ۲، ص ۳۹۰.

حالها مع معارضة سایر القواعد

اشارة

۱- معارضتها مع قاعدة التکلیف الکفّار بالفروع.

۲- معارضتها مع قاعدة الإتلاف و الید.

۳- معارضتها مع قاعدة اختلال النظام.

۴- معارضتها مع قاعدة حرمة إهانة محترمات الدین.

۵- معارضتها مع قاعدة العدل و الإنصاف.

۶- معارضتها مع قاعدة نفی السبیل.

۷- معارضتها مع قاعدتی لا ضرر و لا حرج.

لا ریب فی أنّ هذه القاعدة- کأیّة قاعدة اخری- تعارض بعض قواعد و أدلّة اخری فی موارد. و ذلک لأنّ بینهما و بین تلک القواعد نسبة العموم و الخصوص من وجه؛ فتقع المعارضة بینهما فی مورد الاجتماع.

و ینبغی لتنقیح ذلک أن یعلم أنّ ما صدر من الکافر فی حال کفره من المعاصی تارة: یکون من قبیل حقوق اللّه، و اخری: من قبیل حقوق الناس. و لکلّ واحد منهما أقسام. و لا بدّ من ملاحظة هذه القاعدة مع القاعدة الجاریة فی کلّ هذه الأبواب. فنقول:

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۱

معارضتها مع قاعدة تکلیف الکفار بالفروع

یخطر بالبال بدوا تعارض قاعدة تکلیف الکفّار بالفروع، مع هذه القاعدة، بناء علی رأی المشهور من أنّ الکفّار مکلّفون بالفروع؛ لأنّ مقتضی ذلک أخذهم بما صدر عنهم من المعاصی و ترتیب آثارها التکلیفیة و الوضعیة، من وجوب الإعادة و قضاء العبادات و أداء الضمانات و إجراء الحدود و الأحکام الجزائیة المالیة و غیرها.

و لکن قاعدة الجبّ تصرّح برفع ذلک کلّه.

و مقتضی الصناعة تقدیم قاعدة الجبّ؛ و ذلک لظهورها فی رفع الأحکام و الآثار التکلیفیة و الوضعیة، و إنّ الرفع فرع الثبوت. ففی الحقیقة لا تعارض بینها و بین قاعدة تکلیف الکفّار بالفروع.

و أمّا بناء علی المختار من عدم تکلیفهم بالفروع لا ملزم لنا لحمل مورد هذه القاعدة علی حقوق الناس و الحدود و الجزائیات الثابتة فی مذهب الکافر؛ لزعم أنّه بعد البناء علی عدم کونهم مکلّفین بأحکام الإسلام حال الکفر، لا معنی لجبّ الآثار الناشئة من عصیان التکلیف بالفروع. و ذلک لأنّه بناء علی هذا الأساس أیضا یمکن أخذهم بالفروع الثابتة فی الإسلام؛ لأجل کفرهم و عدم قبول الإسلام عنادا، لا لأجل تکلیفهم بالفروع مع قطع النظر عن تکلیفهم بأصل الإسلام ثمّ بالفروع بتبعه. و بناء علی هذا الأساس نقول: إنّ تشرّفهم بالإسلام یرفع عنهم ما کان علیهم من التکالیف الفرعیة المبتنیة علی الإسلام.

بمعنی أنّهم لا یؤاخذون بها بعد الإسلام لأجل عدم قبولهم الإسلام حال الکفر لیکلّفوا بالفروع. و علیه فلا تنافی بین هذه القاعدة و بین المبنی المختار.

هذا کلّه بلحاظ العذاب و العقاب الأخروی. و لکن لمّا لا نظر لقاعدة الجبّ إلی ذلک فهو خارج عن مصبّ هذه القاعدة.

و إنّما یرتبط بهذه القاعدة خصوص الآثار الظاهریة من الإعادة و القضاء و الحدود و التعزیرات و الدیات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۲

و الجواب الأساسی عن هذا التعارض بأنّ قاعدة تکلیف الکفّار ناظرة إلی العذاب الأخروی بمعنی أنّه بناء علی رأی المشهور یعاقب الکفّار علی ترک الفروع و یعذّبون بذلک فی الآخرة کما یعاقبون فی الآخرة علی الأصول. و أمّا بناء علی المبنی المختار أنّهم یعاقبون بعقاب واحد و هو علی الکفر إنکار التوحید و الرسالة. و لو کان لهم عقاب علی الفروع فإنّما هو لأجل کفرهم المانع عن الالتزام بالفروع.

هذا مضافا إلی إمکان رجوع الجبّ إلی معنی الدفع بمعنی کشفه عن عدم تکلیف الکافر المنتحل إلی الإسلام حال کفره بالفروع، و علیه فانتفاء آثارها الظاهریة لإمحاء الإسلام ما کتب له فی دفتر التشریع حال کفره أو عدم تکلیفه بما کان له شأنیة التکلیف به حال کفره.

معارضتها مع قاعدة ضمان الإتلاف و ضمان الید

تعارض هذه القاعدة أدلّة الضمانات، کقاعدة الإتلاف و ضمان الید و أدلّة حرمة التصرّف فی مال المسلم، مع أنّ جریان هذه القاعدة مخالف للامتنان علی الامّة الإسلامیة المرحومة. و لکنّه فیما إذا کان المغصوب منه مسلما، بخلاف الکافر.

و ذلك لأنّ هـذه القاعدة تنفى الضـمان بإطلاقها و تلك القواعد تثبته. و الظاهر أنّ هذا التعارض بدوى لا اسـتقرار له فى الحقيقة، فلا تعارض فى البين.

و ذلك لما قلنا فى بيان مفاد هـذه القاعدة من ظهورها فى رفع الأحكام المختصّة بالإسـلام الّتى للشـريعة الإسـلامية دخل فى ثبوتها. و لمّا كان ضـمان الأموال المغصوبة ثابتا فى ساير الشرائع و لا دخل للإسلام فى ثبوتها، تنصرف هذه القاعدة عن الضمانات. فلا تخالف بين القاعدتين أصلا.

و أمّا الاشكال بأنّ مال المسلم لمّا كان محترما فى الإسلام فيكون للإسلام

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۱۳

دخل فى ضمانه بخلاف مال الكافر، و عليه فالمرتفع بهذه القاعدة ضمان مال المسلم؛ لا الكافر.

فيمكن الجواب بأنّ احترام مال المسلم فى شريعة الإسلام لا ينافى ثبوت ضمان ماله فى ساير الأديان أيضا. هذا، مع أنّ الّذى لا احترام لماله هو الكافر الحربى، لا الذمّى و لا المشركين من أهل الكتاب.

معارضتها مع قاعدة اختلال النظام

هـذه القاعـدة تعـارض قاعـدة اختلاـل النظـام فى كـلّ فعل موجب لاختلال النظام بلا فرق بين أنحاء النظامات الأمنيـة و الاقتصاديـة و الثقافية و السياسـية. كما فى السرقات و الدسائس الكبيرة المخطّطة لصالح الدول الأجنبية، و نحو ذلك ممّا يوجب الاختلال فى معاش الناس و حياتهم و يورث الهرج و المرج و وهن أركان النظام الإسلامى المقدّس. و من هذا القبل ما لو قتل الكافر رئيس القوم أو قائدا دينيا حال كفره و كان رفع الحدّ عنه موجبا للاختلاف الشديد و العداوة و البغضاء بين الناس و انجرّ ذلك إلى القتال و سلب الأمنية و اختلال نظام حياتهم.

ففى هـذه الموارد إنّما يقع التعارض بين القاعدتين فيما إذا كان جريان قاعدة الجبّ و رفع الأحكام و الآثار الوضـعية من الضـمانات و الحدود و التعزيرات، موجبا لمحذور الفتنة و الاختلال، و إلّا لا تعارض بمجرّد صدور ما يوجب اختلال النظام من الكافر حال كفره ما دام لم يكن الجبّ موجبا لتشديده أو استمراره.

و لاـ ريب فى تقـديم قاعـدة الاختلاـل؛ نظرا إلى اسـتقلال العقـل بقبحه الإخلاـل فى نظـام حيـاة نوع النـاس و إلى أهميّـة حفظ النظام الإسلامى الحاكم فى نظر الشارع؛ بحيث أمر ببذل الأموال و النفوس لحفظ بيضة الإسلام و نواميس المسلمين.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۱۴

معارضتها مع قاعدة حرمة إهانة محترمات الدين

لا ريب فى أهميّـة شـعائر اللّه و المقـدّسات الدينيـة و محترمات الشـريعة و المـذهب- الّتى بها قوام الشـريعة و دوام المذهب- فى نظر الشارع؛ بحيث لا يرضـى بهتكها و إهانتها بأىّ وجه من الوجوه. و قـد سـبق البحث عن هذه القاعدة تفصـيلا فى الجزء الأوّل من كتابنا «مبانى الفقه الفعّال».

و يتّضـح من ضوء هذا البيان تقدّم قاعدة حرمة إهانة المحترمات على قاعدة الجبّ، فيما إذا كان رفع الأحكام و الآثار الوضـعية موجبا لإهانة محترمات الشريعة و مقدّسات المذهب و هتك شعائر اللّه تعالى. و إن كان تصوير صغرى هذا التعارض مشكل بعد ما كان رفع التعزير و العقاب عنه ببركة الإسلام.

معارضتها مع قاعدة العدل و الإنصاف

قد تقدّم البحث مفصّلا عن مفاد قاعدة العدل و الإنصاف فی الجزء الأوّل من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال» فراجع هناک.

و إجمال الکلام هاهنا أنّه لو وقعت المعارضة بین هاتین القاعدتین لا ریب فی تقدیم قاعدة العدل و الإنصاف لاستقلال العقل بها، مضافا إلی أنّ مصبّ جریانها حقوق الناس و قد تقدّم آنفا وجه انصراف قاعدة الجبّ عنها.

و تصویر التعارض بأن اشتبه مال بین کافر ذمّی و مسلم و تردّد بینهما.

فمقتضی قاعدة العدل و الإنصاف تنصیف ذلک المال بینهما.

و لکن لا تعارض بین القاعدتین. و ذلک لأنّ مفاد قاعدة العدل و الإنصاف ثابت بدلیل بناء العقلاء و سیرتهم القطعیة فی مواردها. و ما ورد من النصوص الدالّة علی مفادها- کالواردة منها فی الدرهم الودعی- إرشاد إلی السیرة العقلائیة کما بیّنّا ذلک مفصّلا فی المجلّد الأوّل من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال».

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۵

و علیه فلا تعارض فی البین؛ لما سبق آنفا من عدم ارتفاع الأحکام الثابتة فی سیرة العقلاء- من الضمانات و الدیون و الحقوق المالیة- بهذه القاعدة. و إنّما یرتفع بهذه القاعدة خصوص الأحکام الثابتة بالإسلام الّتی لا دخل لغیر الإسلام فی ثبوتها.

معارضتها مع قاعدة نفی السبیل

إذا کان جریان قاعدة الجبّ فی مورد موجبا لسلطة الکافر علی المسلم أو الدولة الکافرة علی الدولة الإسلامیة لا ریب فی تقدیم قاعدة نفی السبیل؛ لأنّها حاکم علی جمیع أدلّة الأحکام الأوّلیة.

و قد بحثنا عن مفاد قاعدة نفی السبیل مفصّلا و تصویر التعارض بأن کان رفع حکم أو أثر وضعی من الضمانات و التعزیرات و الحدود و الحبس و نحوه من الجزائیات، موجبا لتفوّق الکافر علی المسلم، کما لو تجاوز بامرأة مسلمة أو غصب أموال المسلمین أو أقدم علی دسیسة أو تجسّس استخباری ثمّ أسلم، فلو کان جریان قاعدة الجبّ و تخلیة سبیله و رفع الأحکام و الآثار الوضعیة عنه موجبا لسلطة الکفّار علی المسلمین أو تفوّق الدول الکافرة علی الدولة الإسلامیة لا ریب فی تقدیم قاعدة نفی السبیل.

معارضتها مع قاعدتی لا ضرر و لا حرج

لا ریب فی حکومة قاعدتی لا ضرر و لا حرج علی جمیع الأدلّة الأوّلیة. و أمّا تصویر المعارضة بین هاتین القاعدتین و بین قاعدة الجبّ، فتارة یقع الکلام فی معارضتها مع قاعدة لا ضرر، فهو واضح و ذلک مثل أن غصب الکافر أموال مسلم أو مالک محترم غیر المسلم، فحینئذ جریان قاعدة الجبّ یوجب الضرر علی الغیر. و من هذا القبیل کلّ فعل ارتکبه الکافر حال کفره و کان فعله موجبا لضرر مالی أو غیره.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۶

و أمّا معارضة هذه القاعدة مع قاعدة لا حرج فیمکن تصویرها فیما صدر من الکافر فی حال کفره، من تعلیة البناء الموجبة لوقوع الجار فی المشقّة و الحرج، أو إحداث معمل أو اصطبل للحیوانات أو مزارب الدجاج و حقل الدواجن فی المحلّ المسکونی، فصار موجبا لوقوع الجوار و سکنة المحلّ فی الحرج؛ إمّا لشدّة ارتفاع صوت، أو غلظة الدخان المتصاعد منه أو الرائحة الکریمة الموذیة. و لکن لا تعارض بین قاعدة نفی الحرج و قاعدة الجبّ. و ذلک لأنّ الحرج لا یخلو إمّا کان متحقّقا سابقا بسبب ما أحدثه حال کفره، أو یکون مستمرّا بعد إسلامه. فعلی الأوّل ارتفع الحرج و انقطع و لم یبق منه أثر وضعی حتّی ترفعه القاعدة إلّا عقوبة إیذاء المؤمنین المنوط ارتفاعها بالتوبة. و علی الثانی لا ترتفع حرمتها بقاعدة الجبّ؛ لأنّه بعد الإسلام لا قبله.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۷

مجاری القاعدة و أحكامها

اشارة

۱- مدلول هذه القاعدة فی حقوق اللّه.

۲- مدلول هذه القاعدة فی حقوق الناس.

۳- إعطاء الضابطة الكلّية فی المقام.

۴- خروج مجاری السيرة العقلائية عن مصبّ هذه القاعدة.

۵- لا فرق فی جريان هذه القاعدة بين أقسام الكافر، و خروج المرتدّ بالدليل.

۶- هل تجری هذه القاعدة فی المستبصر.

۷- لما ذا تشمل هذه القاعدة للكافر دون المسلم؟

يمكن تقسيم مجاری هذه القاعدة إلى قسمين رئيسيين، أحدهما: حقوق اللّه، ثانيهما: حقوق الناس. و كلّ واحد منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

و قد استظهر السيّد المراغی من كلمات الأصحاب عدم سقوطها عن الكافر بإسلامه مطلقا، بلا فرق بين أنحائه. و أمّا الحقوق الإلهية فاستظهر من كلماتهم سقوطها مطلقا، سواء كان لها تعلّق بالمخلوقين أم لا. و أنّهم لم يفصّلوا فی المقامين بينما كان فی دينهم موجبا للضمان أم لا. قال قدّس سرّه: «ظاهر الأصحاب: أنّ الحقوق المختصّة بالمخلوقين سواء كانت بضمان يد أو إتلاف أو جناية

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۸

- و نحو ذلك من الطرق- لا تسقط عن الكافر بإسلامه، و أمّا الحقوق الإلهيّة و إن كان لها تعلّق بالمخلوقين أيضا، فتسقط عنه بالإسلام. و لم نجد فی كلامهم التفصيل بين ما كان فی دينهم موجبا للضمان أم لا فی المقامين». «۱»

و لتحقيق ذلك نقول:

أمّا حقوق اللّه فتنقسم إلى:

۱- العبادات المحضة، كالصوم و الصلاة.

۲- العبادات المالية كالخمس و الزكاة و الوقف، بل الحجّ و كثير من الكفّارات.

۳- الجزائيات، من الحدود و التعزيرات.

مدلول هذه القاعدة فی حقوق اللّه

أمّا حقوق اللّه المحضة- كالصلاة و الصوم و نحوهما- إذا كانت من العبادات المخترعة فی الإسلام، فلا ريب فی سقوطها عن الكافر بإسلامه.

و أمّا غير مخترعات الإسلام و غير المحضة من حقوق اللّه، فلو كانت من معتقدات الكافر فی مسلكه فلا ريب فی سقوطها أيضا؛ نظرا إلى بطلان معتقداتهم الدينية أساسا بعد مجیء الإسلام، بل ليست قابلة للسقوط؛ لعدم ثبوتها عند اللّه واقعا عليهم حتّى تسقط بعد الإسلام؛ لأنّ الشرائع السابقة منسوخة بالإسلام.

و أمّا ما قلنا سابقا من إشعار وصف الإسلام فی الحديث بأنّه إنّما يجبّ و يسقط ما كان من مختصّاته، و أنّ القاعدة لا تتكفّل لإسقاط

ما لم یکن ثبوته بالإسلام، فلا ینافی ذلک؛ لأنّ هذا الکلام إنما یأتی فیما کان له جذور عقلائیة،

---

(۱) العناوین: ج ۲، ص ۴۹۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۱۹

ممّا له ثبوت و استقرار و استمرار مع قطع النظر عن الإسلام، مثل الدیون و الضمانات غیر الناشئة من الأدیان السالفة. و هذا بخلاف ما ثبت بالشرائع السالفة فإنّها بعد نسخها بمجیء الإسلام، لا ـ ثبوت و لا ـ دوام لمطلق أحکامها (عبادیات أو مالیات) حتّی تکون قابلة للإسقاط بمسقط، بل هی ساقطة من أصلها بنسخ الشرائع السابقة.

و لا فرق فی ذلک بین الحدود و القصاص و غیرها من الأحکام الجزائیة و بین العبادات. و الملاک فی ذلک ثبوتها بتشریع الشرائع السابقة، من دون ثبوتها بحکم العقل أو السیرة العقلائیة.

مدلول هذه القاعدة فی حقوق الناس

أمّا حقوق الناس، فتنقسم إلی: ۱- الضمانات و الدیون.

۲- المعاملات من العقود و الإیقاعات الشاملة للنکاح و الطلاق.

کمن تزوّج امرأة أو طلّق زوجته بغیر الشرائط المعتبرة فی شریعة الإسلام حال کفره، ثمّ أسلم. فإسلامه یوجب سقوط تلک الشرائط فی حقّه ما دام کافرا. و لکن بعد إسلامه یجب علیه تجدید العقد بشرائطه المعتبرة فی الإسلام.

فأصل النکاح لا یبطل بمقتضی قاعدة الجبّ، بل هی تقتضی صحّتها حال الکفر. و إنّما تدلّ بمفهوم الوصف أو الغایة علی وجوب تجدیده بشرائطه المعتبرة بعد الإسلام.

و لکن یمکن أن یقال: إنّ إطلاق حدیث الجبّ یقتضی إلغاء الشرائط و سقوط اعتبارها فی النکاح الواقع حال الکفر بإسلام الکافر مطلقا، حتّی بعد إسلامه؛ لأنّه مقتضی إطلاق إزالة اعتبار الشرائط المعتبرة فی المعاملة الواقعة حال الکفر، فإن إطلاق جبّ أحکامها الوضعیة الشرعیة یقتضی إلغاء القیود

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۲۰

و الشرائط الشرعیة المعتبرة فی المعاملة الواقعة حال الکفر. و مقتضی إلغائها صحّتها مطلقا، حتّی بعد الإسلام، فإنّ صحّتها بعد الإسلام من آثار إلغاء شرائطها الشرعیة حال الکفر. و لکنّ الاحتیاط بتجدیده بعد الإسلام بشرائطه المعتبرة لا ینبغی ترکه، بل لا یبعد القول بوجوب الاحتیاط فی ذلک؛ نظرا إلی قوّة احتمال التعبّد بإلغاء الشرائط قبل الإسلام، لا بعده.

۳- الجنایات و ما یترتّب علیها من الاروش و القصاص و الدیات.

و کلّ ذلک إمّا من مختصّات الإسلام، أو ممّا هو ثابت فی غیر الإسلام أیضا، من سایر الأدیان فیأتی فیها ما سبق آنفا من البحث.

إعطاء الضابطة فی المقام

یمکن تأسیس الضابطة فی المقام علی ضوء ما بیّناه؛ و هی أنّ کلّ ما کان من الأحکام و الحقوق ثابتة بحکم العقل أو بالسیرة العقلائیة مع قطع النظر عن أیّة شریعة، فلا یسقط بالإسلام، بل هی باقیة علی حالها بعد إسلام الکافر، إلّا أن یمنعه الإسلام بتخطئة العقل أو ردع السیرة العقلائیة.

و کلّ ما کان ثابتا بتعبّد من الشرائع السابقة من الأحکام و الحقوق- من دون حکم للعقل به أو جریان سیرة العقلاء علیه- فهو ساقط

بنفس مجىء الإسلام و نسخ الشرائع السابقة، فلا اعتبار له عند اللّه تعالى، سواء أسلم الكافر أم لم يسلم، و إسقاط الساقط تحصيل الحاصل.

و عليه فالضابطة المستفادة من قاعدة الجبّ ارتفاع كلّ حكم تكليفى أو وضعى كان على عاتق الكافر حين كفره من الأحكام و الحقوق ثابتا بالإسلام، بحيث لو لم يكن الإسلام لم يثبت و لم يكن الكافر مكلّفا به، و إنّما كان مكلّفا به حين كفره من ناحية الإسلام، بناء على رأى المشهور من تكليف الكفّار بالفروع.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۲۱

و لا فرق فى ذلك بين الضمانات و غيرها، و لا بين العبادات المحضة و غيرها، و لا بين حقوق اللّه و بين حقوق الناس، و لا بين الجزائيات- من الحدود و القصاص- و غيرها، و لا بين الديات و غيرها من الحقوق المالية فى شريعة الإسلام كأثر الكفّارات، بل حتّى الربا المأخوذ قبل الإسلام كما فسّر الشيخ الطوسى قوله تعالى: فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ. «۱»

و قوّاه فى الجواهر؛ حيث قال: «لا يخفى قوّة كون المراد بالآية العفو عمّا سلف فى حال الجاهلية، نحو قوله تعالى: وَ لا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ، و غيره مما هو وارد مورده». «۲» و بما بيّناه اتّضح ضعف تفصيل السيّد المراغى فى المقام. فإنّ المناط فى التفصيل ما ذكرناه من غير فرق بين حقوق اللّه و حقوق الناس.

تنبيهات فى أحكام هذه القاعدة

الأوّل: خروج مجارى السيرة العقلائية عن مصبّ هذه القاعدة.

إنّ موارد جريان السيرة العقلائية من الأحكام الحقوقية و المعاملية و الجزائية خارجة عن مصبّ هذه القاعدة. و ذلك لعدم كونها ناشئة من الشريعة الإسلامية، و ليست ممّا جاء به الإسلام. و قد قلنا فى تحرير مفاد هذه القاعدة أنّها ناظرة إلى سقوط ما كان ثابتا فى حقّ الكافر حال كفره بالإسلام، دون ما كان ثابتا فى حقّه مع قطع النظر عن الإسلام.

و لا يخفى أنّه لا فرق فى التفصيل الّذى ذكرناه بين الأحكام التكليفية و بين الأحكام الوضعية. فما كان بتعبّد من الشرائع السالفة خارج عن مجرى القاعدة تخصّصا. و ما هو ثابت بالعقل أو سيرة العقلاء لا يسقط بهذه القاعدة. و ما هو

---

(۱) البقرة: ۲۷۵.

(۲) جواهر الكلام: ج ۲۳، ص ۴۰۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۲۲

ثابت بالإسلام تدلّ هذه القاعدة على سقوطها.

الثانى: لا إشكال فى جريان هذه القاعدة فى حقّ الكافر مطلقا

، سواء كان حربيا أو ذمّيا، كما ستعرف ذلك من كلمات الفقهاء؛ حيث طبّقوا هذه القاعدة على الذمّى أيضا فى حكم الجزية و غيره فى التطبيقات الفقهية. و السرّ فى ذلك إطلاق عنوان الكافر عليهما على السواء؛ حيث يتبادر إلى الذهن من عنوان الكافر مطلق الكافر الشامل للحربى و الذمّى. مع أنّ المأخوذ فى موضوع قاعدة الجبّ بقرينة قوله صلّى اللّه عليه و آله: «ما قبله» عنوان غير المسلم، و هو شامل لمطلق الكفّار بلا إشكال.

و من هنا تشمل هذه القاعدة المرتدّ قطعا؛ لأنّه داخل فى عنوان الكافر. و لكن خرج المرتدّ عن هذه القاعدة بالنصّ و الإجماع «۱»؛

فقیّدا إطلاق حدیث الجبّ بالنصّ و الإجماع فی مورد المرتدّ.

[الثالث: الاستبصار] هل تجری القاعدة فی المستبصر؟

الثالث: الاستبصار (إسلام المخالف).

اختلف الأصحاب فی سقوط ما کان علی المخالف العامی- من أحکام المذهب- بعد تشیّعه و إیمانه بالاستبصار.

فمنهم من قال فی باب الصلاة بالسقوط لو أتی المخالف بالتکالیف علی ما هی علیه فی مذهبه من غیر تقصیر فی اعتقاده، کما نسب ذلک إلی المشهور بین الأصحاب المحقّق الأردبیلی «۲» و اختاره الشهید الأوّل فی الذکری «۳» و الشهید الثانی فی الروض. «۴»

و منهم: من قال بالسقوط فی باب الحجّ لو أتی المخالف به موافقا لمذهبنا

---

(۱) راجع الخلاف: ج ۵، ص ۳۵۲.

(۲) مجمع الفائدة: ج ۳، ص ۲۱۱.

(۳) الذکری: ص ۱۳۵.

(۴) روض الجنان: ص ۳۵۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۲۳

سواء وافق مذهبه أم لم یوافق، کالمحقّق فی المعتبر «۱»، و العلّامة فی المنتهی «۲»، و الشهید فی الدروس. «۳»

و منهم: من قال بالسقوط لو وافق المذهبین، کما قیل فی باب الزکاة إذا أعطاها مع شرائطها للمؤمن الشیعی الفقیر، و بعبارة اخری وضعها فی موضعها، و إلّا فلا یسقط.

و منهم: من قال: إنّ المخالف فی حکم الکافر کصاحب الحدائق «۴» و علی مثله أن یلتزم بشمول قاعدة الجبّ للمخالف و القول بالسقوط مطلقا.

و مقتضی التحقیق: السقوط، لو وافق ما أتی به الشرائط المعتبرة فی مذهبنا، بلا فرق بین الزکاة و غیره. و ذلک لعدم تمامیة ما استدلّ به علی اعتبار الإیمان فی صحّة العبادة. نعم إنّما یبطل ما أتی به؛ لعدم کونه مطابقا لما اعتبر فی صحّة العبادة من الشرائط فی مذهبنا.

و علیه فحدیث الجبّ لا یرفع و لا یدلّ علی سقوط ما أتی به العامی قبل تشیّعه؛ لما قلنا من اختصاصه بالکافر. و ذلک بقرینة قوله: «ما قبله»؛ لأنّ قبل الإسلام و بعده إنّما یتصوّر فی حقّ الکافر عند ما أسلم. و أمّا المخالف فلا یتصوّر فی حقّه قبل الإسلام، بل إنّما یتصوّر فی حقّه قبل الاستبصار و بعده عند ما استبصر و تشیّع. و لنا تحقیق مفصّل فی کتاب الصوم فی مسألة اشتراط الإیمان فی صحّة العبادة.

---

(۱) المعتبر: ج ۲، ص ۷۶۵.

(۲) منتهی المطلب: ج ۲، ص ۸۶۰.

(۳) الدروس: ج ۱، ص ۳۵۱.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۱۴، ص ۱۶۳- ۱۶۵. قال: «التحقیق المستفاد من أخبار أهل البیت علیهم السّلام- کما اوضحناه بما لا مزید علیه فی کتاب الشهاب الثاقب- ان جمیع المخالفین العارفین بالامامة و المنکرین القول بها کلهم نصاب و کفار و مشرکون لیس لهم فی الإسلام و لا فی احکامه حظ و لا نصیب، و إنما المسلم منهم هو الغیر العارف بالامامة، و هم فی الصدر الأوّل من زمان الأئمة علیهم السّلام اکثر کثیر، و یعبر عنهم فی الاخبار بأهل الضلال و غیر العارف و المستضعف».

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۲۴

و عليه فالزكاة أيضا لو أدّاها المخالف على النحو المعتبر فى مذهبنا؛ بأن راعى الشرائط المعتبرة و صرفها فى موردها و أعطاها الفقراء من أهل الولاية، يسقط عنه التكليف و يصحّ بلا حاجة لإسقاطها إلى قاعدة الجبّ، و إلّا فلا يسقط بلا دخل لهذه القاعدة.

هذا مقتضى القاعدة، و لكن الّذى يستفاد من النصّ نفى وجوب القضاء عن المستبصر فى غير الزكاة و وجوب إعادتها عليه بعد الاستبصار.

كما دلّ على ذلك صحيحة بريد بن معاوية العجلى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «كلّ عمل عمله و هو فى حال نصبه و ضلالته، ثمّ منّ اللّه عليه و عرّفه الولاية، فإنّه يوجر عليه، إلّا الزكاة فإنّه يعيدها؛ لأنّه وضعها فى غير موضعها، لأنّها لأهل الولاية. و أمّا الصلاة و الحجّ و الصيام، فليس عليه قضاء». «۱» بل تدلّ على صحّة الزكاة أيضا لو كان وضعها فى موضعها.

و يستفاد من هذه الصحيحة بطلان جميع عبادات الناصب، بل مطلق أهل الضلالة- الشامل لجميع المخالفين- لو لا الاستبصار. و إنّما يسقط عنهم قضاؤها ببركة الاستبصار و بتفضّل من اللّه و منّه. لكن لا مطلقا، بل فى غير الزكاة. و لعلّ وجه الفرق أنّ غير الزكاة من قبيل حقوق اللّه فيسقط بتفضّل اللّه، بخلاف الزكاة فإنّها من حقوق الناس و هم خصوص أهل الولاية. فيجب على العامى بعد استبصاره إيصال الحقّ إلى مستحقّه.

و لا ينافى ذلك ما قلناه من عدم اشتراط الإيمان و صحّة عباداتهم لو كانت مطابقة لما اعتبر فيها من القيود و الشرائط فى مذهبنا.

وجه عدم المنافاة أنّ الغالب عدم المطابقة لندور تحقّق عبادة منهم كانت مطابقة لمذهبنا. فالصحيحة المزبورة تحمل على الأغلب. و يشهد لما قلنا ذيل

---

(۱) وسائل الشيعة: ج ۱ ب ۳۱ من مقدّمات العبادات: ح ۱.

هذه الصحيحة لدلالتها على صحّة الزكاة المؤدّاة قبل الاستبصار لو وضعها فى موضعها بإعطائها إلى أهل الولاية.

و قد تردّد المحقّق الأردبيلى فى سقوط العبادات عن النواصب بعد الاستبصار؛ حيث قال: «و أمّا الناصب بمعنى المبغض و العدوّ لأهل البيت، فهو كافر لأنّ بغضهم (نعوذ باللّه) كفر، لأنّه إنكار للضرورى، و المجمع عليه، و للأخبار. فالظاهر عدم صحّة عباداتهم بوجه، فيحتمل القضاء كالمرتدّ؛ لعموم أدلّته، و عدمه كالكفر الأصلى؛ لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله». «۱»

و لكن الأقوى ما قلناه، من عدم جريان قاعدة الجبّ فى حقّه؛ لأنّه مسلم فى الظاهر بالإقرار بالشهادتين و باليوم الآخر كما دلّ على ذلك نصوص متواترة.

و أفتى بذلك فقهاؤنا فى مختلف أبواب الفقه. فيجرى عليه أحكام الإسلام. و إنّما يسقط عنه غير الزكاة بالاستبصار بدلالة النصّ الصحيح المزبور.

و يلحق بالمخالف الغلاة و النواصب و الصوفية و الواقفة و ساير الفرق الضالّة. فلو استبصروا و انتحلوا إلى المذهب الحقّ يجرى فى حقّهم حكم المخالف، لا الكافر؛ لأنّهم مسلمون. و إنّ الإسلام الّذى يجبّ ما قبله هو الإقرار بالشهادتين و بسببه يجرى أحكام الإسلام.

و أمّا ما ورد من النصوص الدالّة على نجاسة النواصب و أنّ الناصب لأهل البيت أنجس من الكلب، فلا يفيد كونه كافرا و لا يدلّ على عدم إسلامه.

[الرابع:] لما ذا تشمل هذه القاعدة للكافر دون المسلم؟

الرابع: لمّا كانت دلالة هذه القاعدة على رفع الأحكام التكليفية و الوضعية عن الكافر المنتحل إلى الإسلام من باب الامتنان، تخطر

بالبال شبهة، و هى: أنّه كيف

(۱) مجمع الفائدة و البرهان: ج ۶، ص ۱۰۱– ۱۰۲.

يمكن ثبوت الامتنان فى حقّ الكافر، و لكن لا يشمل المخالف المسلم الّذى آمن باللّه تعالى و النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و المعاد؟ و هل هذا التبعيض فى الامتنان من جانب الشارع يلائم عدالة ذاته المقدّسة المنزّهة من أىّ نقص؟

و الّذى يمكن أن يقال فى الجواب عن هذا الإشكال، أنّ المسلم لمّا دخل فى الإسلام باختياره و اعتقد اصوله و فروعه و التزم بأحكامه، صارت قوانين الإسلام و أحكامه التكليفية و الوضعية فى حقّه منجّزا قطعيا، فهو ملزم على إجرائها و معاقب على تركها.

و هذا بخلاف الكافر الّذى لم ينتحل إلى الإسلام بعد و لم يختره، حتّى تتنجّز عليه أحكامه و يلزم بإجرائها. فمن هنا لا يلزم الكافر الذمّى على إجراء أحكام الإسلام، حتّى بناء على تكليف الكفّار بالفروع.

و السرّ فى ذلك أنّ من التزم و تعهّد بقانون أو نظام سياسى أو ثقافى أو عسكرى باختياره، يكون ملزما برعاية ذلك القانون و النظام الّذى التزم بإجرائه و رعايته. و ذلك مثل اللاجئ السياسى إلى مملكة، فإنّه بنفس اللجوء لمّا صار ملتزما برعاية قانون تلك المملكة، يكون فى سيرة العقلاء ملزما برعاية قوانينها و يعاقب على نقضها و التخلّف عنها. و كذا من دخل فى مؤسسة ثقافية أو دائرة عسكرية و صار عضوا لها. و هذا بخلاف غيره ممّن لم يلتزم بذلك.

التطبيقات الفقهية

اشارة

۱– سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه.

۲– سقوط الجزية عن الكافر الذمّى.

۳– سقوط الغسل و قضاء الصلاة و الحجّ عنه.

۴– هل يسقط ضمان ما أتلفه الكافر على المسلم.

۵– سقوط الحدود عنه.

و قد تمسّك الفقهاء الفحول و استدلّ و أعاظم الأصحاب– من القدماء و المتأخّرين– بهذه القاعدة فى مختلف الفروع الفقهية، و إنّهم أرسلوا هذه القاعدة– فى الجملة– إرسال المسلّمات.

و موارد استشهادهم بها أكثر من أن تحصى. و نكتفى هاهنا بذكر نماذج منها؛ حذرا عن الإطناب فى الفروع الفقهية.

سقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه

فمن هذه الفروع مسألة سقوط وجوب الزكاة عن الكافر بعد إسلامه، كما أفتى به فقهاؤنا. و استدلّوا بهذه القاعدة.

قال فى المعتبر: «تجب الزكاة على الكافر ... و لا قضاء عليه لو أسلم؛ لقوله عليه السّلام: الإسلام يجبّ ما قبله». (۱)

(۱) المعتبر: ج ۲، ص ۴۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۲۸

و قد نقل العلّامة فى المختلف القول بسقوط الزكاة عن الكافر بعد إسلامه عن الشيخ «۱» و ابن الجنيد و المفيد «۲» و ابن البراج «۳» و ابن إدريس «۴» و نقل عن بعض الأصحاب القول بعدم السقوط.

و اختار العلّامة سقوطها بالإسلام مطلقا- حتّى لو أسلم بعد الحول- و استدلّ لذلك بقوله: «لنا الإسلام يجبّ ما قبله». «۵» و قال فى المنتهى: «تجب الزكاة على الكافر؛ ... عملا بعموم الأوامر ... نعم لا يصحّ منه أداؤها؛ لأنّها مشروطة بنيّة القربة و هى لا تصحّ منه. فإذا أسلم فلا قضاء عليه، بل سقطت عنه لقوله عليه السّلام: الإسلام يجبّ ما قبله». «۶»

و قال فى موضع آخر منه: «الكافر الأصلى تجب عليه الزكاة بعموم الخطاب و يسقط عنه بالإسلام؛ لقوله عليه السّلام: الإسلام يجبّ ما قبله». «۷» بل نسب ذلك إلى اتّفاق الأصحاب مستدلّا بحديث الجبّ. «۸»

و قال الشهيد الثانى: «إسلام الكافر يوجب سقوط الزكاة الّتى كانت قد وجبت عليه حال كفره؛ لأنّ إسلام يجبّ ما قبله، سواء أ كانت عين النصاب موجودة أم لا. و إن مات على كفره عوقب على تركها؛ لأنّه مخاطب بفروع الإسلام عندنا». «۹»

و قد استدلّ بهذه القاعدة لذلك فحول الفقهاء و المحقّقين من القدماء و المتأخّرين، لا حاجة إلى الإطناب فى نقل عباراتهم هاهنا.

سقوط الجزية عن الذمّى بعد إسلامه

و منها: ما لو أسلم الكافر الذمّى، فأفتوا بأنّه تسقط عنه الجزية، كما أفتى به فى كشف الرموز و حكى عن

---

(۱) المبسوط: ج ۲، ص ۴۲.

(۲) المقنعة: ص ۲۷۹.

(۳) المهذب: ج ۱، ص ۱۸۴.

(۴) السرائر: ج ۱، ص ۴۷۳.

(۵) مختلف الشيعة: ج ۴، ص ۴۴۰.

(۶) منتهى المطلب: ج ۱، ص ۴۷۳.

(۷) منتهى المطلب: ج ۱، ص ۴۷۶.

(۸) المصدر: ص ۵۳۲.

(۹) مسالك الافهام: ج ۱، ص ۳۶۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۲۹

الشيخين فى النهاية و المقنعة مستدلّا بهذه القاعدة.

قال فى كشف الرموز- بعد نقل القولين فى ذلك-: «أشبههما السقوط، القول بالسقوط للشيخين فى النهاية و المقنعة. و يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «الإسلام يجبّ ما قبله». «۱»

و ممّن حكم بسقوط الجزية عن الكافر الذمّى إذا أسلم قبل الأداء- سواء كان قبل الحول أم بعده هو صاحب الشرائع. و علّله فى المسالك بقوله: «و وجه السقوط حينئذ أنّ الجزية لا تؤخذ من المسلم: و أنّ الإسلام يجبّ ما قبله». «۲»

هل يسقط الغسل عن الكافر بعد إسلامه؟

و منها: سقوط الغسل عن الكافر بالإسلام؛ يعنى سقوط وجوب ما عليه من غسل الجنابة بالإسلام. و إنّما يجب عليه فى الجنابة اللاحقة عن إسلامه. هذا مقتضى ظاهر إطلاق القاعدة. و لكن يظهر من الشرائع و صاحب الجواهر وجوب الغسل عليه عن الجنابة السابقة عن إسلامه بعد ما أسلم، و علّل ذلك فى الجواهر بقوله: «إذ الظاهر أنّ المراد بكونه يجبّ ما قبله إنّما هو بالنسبة إلى الخطابات التكليفية البحتة، لا فيما كان الخطاب فيها وضعيا، كما فيما نحن فيه، فإن كونه جنبا يحصل بأسبابه، فيلحقه الوصف و إن أسلم». «۳»

ثمّ عمّم صاحب الجواهر فى حقّ المستبصر، و إن قوّى السقوط فى حقّه إذا كان ما أتى به من الغسل على مقتضى مذهبه موافقا لمذهبنا. «۴»

أمّا وجوب الغسل على الكافر بعد إسلامه للجنابة السابقة، فقد استدلّ له العلّامة فى المنتهى «۵» أوّلا: بشمول عمومات وجوب الغسل له. و فيه: أنّ

---

(۱) كشف الرموز: ج ۱، ص ۴۲۱.

(۲) مسالك الافهام: ج ۳، ص ۷۳.

(۳) جواهر الكلام: ج ۳، ص ۴۰.

(۴) المصدر.

(۵) منتهى المطلب: ج ۱، ص ۸۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۲، ص: ۳۳۰

شمولها له حال الكفر لا ينافى كون إسلامه كاشفا عن سقوط كلّ ما كان عليه من التكاليف وضعية كانت أو تكليفية. و تخصيص إطلاقه بالتكليفية البحتة المحضة، كما قال فى الجواهر محلّ تأمّل.

و ثانيا: بأنّه بعد إسلامه مأمور بالصلاة المشروطة بالطهارة، فيجب عليه تحصيل شرط صحّتها.

و قد يشكل بأنّ الإسلام كيف طهّره عن الشرك الّذى هو أعظم القذارات المعنوية و طهّره عن جميع نجاساته الظاهرية الناشئة عن كفره، فكذلك قذراته المعنوية الثابتة له بالجنابة.

و يمكن ردّ هذا الإشكال بأنّ قذارة الشرك- معنوية كانت أو ظاهرية بنجاسة عرق بدنه- إنّما هى ناشئة من الشرك و لا يقاس ذلك بالقذارة الناشئة من الجنابة، فهى كالنجاسة الناشئة من البول و الغائط، فكيف لا ترتفع نجاستهما بإسلامه؟ فكذلك القذارة الناشئة من جنابته.

فالحقّ فى المقام مع العلّامة و صاحب الجواهر.

فالأقوى وجوب الغسل على الكافر عن جنابته السابقة عن كفره بعد ما أسلم؛ تحصيلا لشرط صحّة الصلاة من الطهارة عن حدث تلك الجنابة الباقية.

سقوط قضاء الصلاة عن الكافر بعد إسلامه

منها: سقوط القضاء عن الكافر المنتحل إلى الإسلام؛ حيث اشترطوا فى وجوب القضاء شرائط، منها الإسلام. و قال المحقّق الكركى فى شرح متن الألفية للشهيد: «لأنّ الكافر الأصلى لا قضاء عليه؛ إذ الإسلام يجبّ ما قبله، إلّا إذا أسلم آخر الوقت بحيث يدرك قدر الطهارة و ركعة». «۱»

---

(۱) رسائل المحقّق الكركى: ج ۳، ص ۳۴۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۳۱

و قال المحقّق الأردبیلی: «لا خلاف عندهم علی الظاهر فی سقوط القضاء و سایر الأحکام عن الکافر الأصلی؛ لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله». «۱»

و کذا علّل بهذه القاعدة سقوط قضاء الصوم، ثمّ قال: «و لعلّ المراد أنّ الإسلام عن الکفر الأصلی مسقط للقضاء، لا أنّه لا یجب علی الکافر حال کفره، فإن الظاهر أنّه مکلّف بالفروع کلّها، إلّا أنّ الإسلام یسقطها». «۲»

و قد جاء التعلیل بهذه القاعدة لذلک فی کلمات أکثر الفقهاء الفحول لا حاجة إلی نقلها.

سقوط قضاء الحجّ عن الکافر بعد إسلامه

و منها: سقوط قضاء الحجّ عن الکافر بعد إسلامه إذا لم یستمر استطاعته الثابتة له حال کفره. کما قال فی الجواهر: «نعم لو أسلم وجب علیه الإتیان به إذا استمرّت الاستطاعة، و إلّا لم یجب أیضا، و إن فرض مضیّ أعوام علیه مستطیعا فی الکفر؛ لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله. لکن فی المدارک یجب علیه ذلک فی أظهر الوجهین. ثمّ قال: و اعتبر العلّامة فی التذکرة فی وجوب الحجّ استمرار الاستطاعة إلی زمان الإسلام، و هو غیر واضح. قلت: بل الوجوب غیر واضح، ضرورة کونه کالقضاء الّذی یثبت علیه بفوات الفریضة، فإنّه بالإسلام أیضا یسقط عنه، فکذلک وجوب الحجّ، و مرجعه إلی الخطاب به حال کفره علی وجه یتحقّق به العقاب لو مات علیه، أمّا لو أسلم سقط عنه، لما عرفته من جبّ الإسلام ما قبله، فإنّه قد کان فی حال أعظم من ذلک، فإذا غفر اللّه له غفر له ما دونه، و من ذلک یعلم أنّه لو فقد الاستطاعة قبل الإسلام أو بعده قبل وقته و مات قبل عودها لم یقض عنه». «۳»

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان: ج ۳، ص ۲۰۳.

(۲) المصدر: ج ۵، ص ۲۵۳.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱۷، ص ۳۰۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۳۲

هل یسقط ضمان ما أتلفه الکافر علی المسلم قبل إسلامه؟

و منها: سقوط ضمان ما أتلفه الکافر علی المسلم، فإنّ شیخ الطائفة أطلق سقوط الضمان عنه بعد انتحاله إلی الإسلام؛ حیث قال: «لا خلاف أنّ الحربی إذا أتلف شیئا من أموال المسلمین و نفوسهم فأسلم، فإنّه لا یضمن و لا یقاد به، و الکلام فی المرتدّین». «۱» و قد علّله فی المسالک بهذه القاعدة.

و نظیره ما عن العلّامة؛ حیث قال: «أمّا الحربی فان أتلف فی دار الإسلام ضمن، و الأقرب فی دار الحرب الضمان أیضا». «۲»

و فصّل ولده فی ذلک بین ما إذا أتلفه الکافر علی المسلم حال الحرب، فحکم بسقوط الضمان عنه إذا لم تکن العین موجودة، و بین إتلافه فی غیر حال الحرب فحکم بضمانه مطلقا، فی دار الحرب أو دار الإسلام، نفسا کان المتلف أو مالا؛ حیث قال فی شرح کلام والده العلّامة: «أقول: المراد بالضمان بعد الإسلام.

فقال الشیخ: الحربی لا یضمن مطلقا؛ لقوله علیه السّلام: الإسلام یجبّ ما قبله. و قال المصنّف بوجوب الضمان، سواء تلف فی دار الحرب أو فی دار الإسلام؛ لأنه أتلف مالا معصوما ظلما فیضمن؛ لأنّ الکفّار مخاطبون باتّباع الشرائع. و الأقوی عندی أنّ الإتلاف فی حال الحرب یسقط بالإسلام، سواء کان نفسا أو مالا، إذا لم تکن العین موجودة. و إن کان فی غیر حال الحرب، ضمن النفس و المال

سواء کان فی دار الحرب أو فی دار الإسلام و اللّه تعالی أعلم بالصواب. «۳»

و مقتضی التحقیق سقوط الضمان عن الکافر بعد إسلامه مطلقا، سواء کان بإتلاف مال أو نفس، فی دار الحرب أو غیره، فی حال الحرب و غیره، کما علیه شیخ الطائفة و العلّامة و صاحب الشرائع و قوّاه فی المسالک. «۴» و أمّا التفصیل

(۱) المبسوط: ج ۷، ص ۲۶۷.

(۲) قواعد الأحکام: ج ۲، ص ۲۷۷.

(۳) إیضاح الفوائد: ج ۴، ص ۵۵۵.

(۴) مسالک الأفهام: ج ۱۵، ص ۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۳۳

فلا یخلو من تحکّم، کما قال فی المسالک «۱»؛ حیث لا دلیل علیه.

و أمّا شبهة کونه خلاف الامتنان بالنسبة إلی المسلم المتلف ماله و إلی أولیاء دمه المسلمین، فیمکن الجواب بأنّ دین الإسلام أکثر أهمّیة من أموال المسلمین و نفوسهم. و إنّ فی سقوط الضمان عن الکافر بالإسلام ترغیب للکفّار و دعوة لهم إلی الإسلام و تبلیغ للدین و الشریعة. و علی المسلمین الإغماض عن أموالهم و أنفسهم فی سبیل ذلک، کما امروا بالجهاد فی سبیل اللّه بأموالهم و أنفسهم. و هذا هو الحکمة و المصلحة فی سقوط الضمان عن الکافر بعد إسلامه فی مفروض الکلام.

نعم لو کانت عین المال المغصوب من المسلم موجودة بعد إسلام الکافر فلا إشکال فی وجوب ردّ مال الغیر إلیه؛ لأنّه مکلّف بعد الإسلام بأحکامه، و منها وجوب ردّ المال المغصوب إلی صاحبه، کما ورد «الغصب کلّه مردود».

و منها: ما لو دخل رجل ذمّیّ بالمرأة و کان المهر خمرا فأقبضه إیّاها، ثمّ أسلما. فاستدلّوا بهذه القاعدة علی سقوط المهر عنه، کما قال فی الجواهر:

«و لو دخل الذمّی مثلا و أسلم و کان المهر خمرا مثلا و قد أقبضه تماما إیّاها حال الکفر، لم یکن لها شیء بلا خلاف و لا إشکال؛ لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله». «۲»

سقوط الحدود عن الکافر بعد إسلامه

و منها: سقوط حدّ الزنا عن الکافر إذا فجر بامرأة مسلمة حال کفره فأسلم عن طوع و اختیار، دون ما إذا کان إسلامه عن کره و لأجل التخلّص عن إجراء الحدّ عند إحراز إقامة الحدّ علیه؛ لما دلّ علیه إطلاق موثّق حنان بن سدیر و خبر جعفر بالخصوص. «۳»

(۱) مسالک الأفهام: ج ۱۵ ص ۳۴.

(۲) الجواهر: ج ۳۰، ص ۷۸.

(۳) وسائل الشیعة: ج ۵ ب ۳۶، من حد الزناء، ح ۱ و ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۲، ص: ۳۳۴

قال فی الجواهر بعد نقل الخبر المزبور: «قلت قد یقال: إنّ ظاهر الخبر المزبور عدم سقوط القتل عنه بالإسلام عند إرادة إقامة الحدّ علیه، کما هو مقتضی الاستدلال بالآیة الکریمة، بل لعلّه ظاهر فی خصوص إرادة التخلّص، و إطلاق الموثّق السابق ظاهر أو منزّل علی غیر الفرض.

أمّا إذا لم یکن کذلک؛ بأن أسلم بعد أن کان ممتنعا عن ذلک علی وجه یظهر کونه حقیقة، فقد یقال بسقوط الحدّ عنه، کما احتمله

فی کشف اللثام؛ لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله». «۱»

و منهـا: مـا إذا سبّ الکافر النبیّ حال کفره ثمّ أسـلم فتوقّف صاحب الجواهر فی جواز قتله مسـتدلّا بهـذه القاعـدة؛ حیث قال: «نعم قد یتوقّف فی قتل الکافر السابّ إذا أسلم؛ لأنّ الإسلام یجبّ ما قبله». «۲»

هـذه نماذج من کلمات الأصـحاب فی الاستشـهاد بنصّ هـذه القاعـدة فی مختلف الفروع. و موارد اسـتدلالهم بهـذه القاعـدة فی شتّی الفروع الفقهیة أکثر من أن تحصی. و نکتفی بذکر هذا المقدار؛ إذ لیس المقام محلّ البسط و التفصیل فی الفروع الفقهیة.

و قد تمّ بفضل اللّه تعالی فی غرّة شهر جمادی الاولی بسنة ۱۴۲۶ ه ق.

العبـد الخجلان من ساحـة ربّه الغفّار علی أکبر السـیفی المازنـدرانی، راجیا منه تعالی رحمته و رضوانه، و من العلماء الکرام العفو عن الزلّات.

---

(۱) الجواهر: ج ۴۱، ص ۳۱۴.

(۲) المصدر: ص ۴۳۹.

الجزء الثالث

اشارة

مبانی

الفقه الفعّال

فی القواعد الفقهیة الأساسیة

التی یدور مدارها رحی الاجتهاد

القسم الثالث من القواعد العامة

الجزءُ الثالث للشیخ علی أکبر السیفی المازندرانی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

تقدیم:

اشارة

الحمد لِلّهِ ربّ العالمین. أَحمَدُه استتماماً لنعمته، و استسلاماً لعزّته، و استعصاماً من معصیته. و أَستعینه فاقةً إلی کفایته.

و الصَّلاة علی محمّدٍ عبـده و رسوله المصـطفی، أرسـله بالهدی و دین الحق، و جعله بلاغاً لرسالته، و کرامةً لأُمَّته، و أنزل علیه القرآن نوراً لا تطفأُ مصابیحهُ، و بحراً لا یُدرَک قعره، و منهاجاً لا یضلّ نهجه، و فرقاناً لا یخمد برهانه.

و السَّلام علی آله المعصومین المکرَّمین الذین هم معادن الایمان و بحبوحاتُه، و ینابیع العلم، و أساس الدین، و عماد الیقین.

و نسألُ اللّهَ سبحانه أن یُوَفّقنا لمعرفتهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و یرزقنا شفاعتهم یوم نأتیه فرداً.

أما بعـد فینبغی قبل الورود فی البحث عن القواعد العامة- المبحوث عنها فی هذا الجزءِ من «مبانی الفقه الفعّال» - تمهید مقدّمة، و هی تحقیق فی تبیین ماهیـة الحکم الوضـعی و أقسامه و الفرق بینه و بین الحکم التکلیفی و إعطاء الضابطة فی ذلک؛ نظراً إلی شدّة مساس

کثیر من المسائل الآتیهٔ و ارتباطها بذلک.

و إنّا و إن بحثنا عن ذلک فی الجزء الأوّل من کتابنا «بدائع البحوث»، و لکن مع ذلک لا یزال زوایا من هذا المبحث بحاجهٔ إلی تحقیق و توضیح أکثر مما بیّناه هناک. و من هنا رأینا الأنسب أن نبحث عن ذلک فی طلیعهٔ هذا الکتاب بعنوان المقدمهٔ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳

تحقیق فی الحکم الوضعی و أقسامه

اشارهٔ

۱- إعطاء الضابطهٔ فی تعریف العناوین المصطلحهٔ.

۲- تحریر کلام المحقق الخراسانی.

۳- تعریف الشهید الأوّل و نقده.

۴- کلام المحقق النائینی فی تعریف الحکم الوضعی و نقده.

۵- تعریف الشهید الصدر و نقده.

۶- کلام السید الامام قدس سره نقده.

۷- مقتضی التحقیق فی تعریف الحکم الوضعی.

إعطاء الضابطهٔ فی تعریف العناوین المصطلحهٔ

ینبغی قبل الورود فی تحقیق المقام التنبیه علی أمرٍ، و هو أنّ تعریف أیّ عنوان مصطلح اصولی أو فقهی یبتنی علی ما جری علیه اصطلاح القوم و ما هو المتداول بینهم فی إطلاق ذلک العنوان علی موارده. فینبغی ملاحظهٔ خصوصیات مجموع موارد إطلاق ذلک العنوان فی اصطلاح الاصول و الفقه، ثمّ أخذ الجامع المشترک بین تلک الموارد، ثمّ تعریف ذلک العنوان مع ملاحظهٔ ذلک الجامع المشترک.

و علیه ففی تعریف الحکم الوضعی لا بدّ من ملاحظهٔ الخصوصیهٔ الجامعهٔ المشترکهٔ بین موارد إطلاق الحکم الوضعی فی تعابیر الفقهاء و الاصولیون؛

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴

لیکون جامعاً شاملًا لأنحاء الحکم الوضعی، و لئلّا یدخل فی التعریف ما لم یعدّه القوم من الحکم- فضلًا عن الحکم الوضعی- و أن لا یدخل فیه الحکم التکلیفی.

و یمکن استفادهٔ هذه الضابطهٔ فی خصوص المقام من کلام المحقق الخراسانی؛ حیث إنّه جعل المعیار فی تعریف الحکم الوضعی و صدقه، إطلاق لفظ الحکم علیه فی تعابیر الفقهاء و الاصولیین.

فانه بعد نفی النزاع فی صحهٔ تقسیم الحکم إلی الوضعی و التکلیفی، استشهد لذلک باطلاق الحکم علی الوضعی فی کلمات القوم؛ حیث قال: «و یشهد به کثرهُ إطلاق الحکم علیه فی کلماتهم. و الالتزام بالتجوّز فیه کما تری» «۱». و لأجل ذلک لم یر وقعاً للنزاع فی کون الحکم الوضعی محصوراً أو غیر محصور و لا وجهاً للاختلاف فی تعداد الحکم الوضعی. و لا یخفی أنّه لا یستفاد من کلامه تعریف جامع للحکم الوضعی.

تحرير كلام المحقق الخراسانى

و ينبغى لتحقيق مرام المحقق الخراسانى و بيان لبّ مراده و حاصل مقصوده، تلخيص كلامه «۲» فى عدّة نكات.

۱- لا ينبغى النزاع فى صحة تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى؛ نظراً إلى صحة إطلاق الحكم على الوضعى بملاحظة بعض معانى الحكم، و لكثرة إطلاق لفظ الحكم عليه فى كلمات الأصحاب.

و من هنا لا وقع للنزاع فى تعداده و أنّه محصور أو غير محصور، بعد تبيُّن الملاك فى صدقه.

---

(۱) كفاية الاصول: ج ۲، ص ۳۰۲.

(۲) المصدر: ص ۳۰۸- ۳۰۱.

و إنّما ينبغى النزاع فى كون الحكم الوضعى مجعولًا تشريعياً مستقلًا باستفادته من الخطاب الشرعى؟ أو لا، بل مجعول تبعىّ بانتزاعه من الحكم التكليفى.

۲- ينقسم الحكم الوضعى إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما ليس مجعولًا بالجعل التشريعى أصلًا- لا تبعاً و لا مستقلًا-، بل مجعول بالجعل التكوينى عَرَضاً بايجاد معروضه، كالسببية و الشرطية و المانعية الثابتة لذوات السبب و الشرط و المانع قبل التكليف بها.

ثانيها: ما كان مجعولًا شرعياً بتبع التكليف بمناشئ انتزاعه، كالجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية للمأمور به بعد تعلق التكليف بمناشئ انتزاعه.

ثالثها: ما كان مجعولًا مستقلًا باستفادته من الخطاب الشرعى المتضمّن لانشائه و جعله، و يكون التكليف من آثاره و أحكامه، كالحجية و القضاوة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقية و الزوجية و الملكية و غير ذلك؛ حيث لا- يتوقف اعتبارها على ملاحظة التكليف المستفاد من الخطاب، و إن أمكن انتزاعها من التكليف.

۳- وهم و دفعٌ:

أما الوهم، فحاصله: أنّ الملكية ليس بحذائها شىء فى الخارج، بل هى من مقولة الجدة التى هى الحالة الطارئة على الانسان كالتعمّم و التقمّص و التنعُّل، و ليس حصولها بسبب إنشاء عقد، فكيف يمكن جعلها و اعتبارها مستقلًا بمجرد إنشائه؟

أما الدفع، فتحريره: أنّ لفظ الملك مشترك بين المعنى المذكور و بين اختصاص شىءٍ بشىءٍ؛ إما لاستناد وجوده إلى الشىءِ المتخصّص كالعالم

للبارى تعالى، و إما لاختصاص استعماله و تصرّفه فيه كالفرس و الثوب لزيد مثلًا، و إمّا لانشاء اختصاصه به بعقد من العقود. و هذا المعنى الأخير يكون مجعولًا شرعياً مستقلًا بانشائه فى الخطاب، و لا إشكال فى وجود ما بحذاءٍ للملكية بهذا المعنى فى الخارج.

و أنت ترى أنّ صاحب الكفاية لم يَنفِ مطلقاً كون الشرطية و المانعية و نحوها مجعولًا شرعياً، بل إنّما نفى ذلك عن ذات الشرط و المانع و القاطع قبل جعل التكليف، و أما بعد التكليف، فقد صرّح بكونها مجعولات شرعية بتبع التكليف بمناشئ انتزاعها.

و من هنا لا يرد عليه بعض ما اورد عليه من الاشكالات. و سيتضح ذلك فى خلال المطالب الآتية.

و يمكن أن يستفاد من الفقرة الاولى من كلامه أنّ ما صحّ إطلاق الحكم عليه و لم يكن حكماً تكليفياً، فهو حكم وضعى. و هذا التحديد للحكم الوضعى إنّما يستفاد من هذه الفقرة من كلامه تلويحاً، و إلّا ليست جملة فى خلال كلامه فى المقام تدل على تعريف

الحكم الوضعى بالمطابقة، كما سيأتى من بعض الأعلام.

إذا عرفت ذلك فنقول:

قد عُرِّف الحكم الوضعى بتعاريف، أهمّها أربعة:

تعريف الشهيد الأوّل و نقده

أحدها: تعريف الشهيد الأوّل بقوله: «و الوضع هو الحكم على الشيءِ بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً» «۱».

(۱) القواعد و الفوائد: ج ۱، ص ۳۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۷

و فيه: أنّ هذا التعريف غير جامع؛ ضرورة عدم شموله لكثير من الوضعيات التى عدّها القوم من الأحكام الوضعية، كالزوجية و الملكية و الطهارة و النجاسة و الصحة و البطلان و ... فانّهم أطلقوا لفظ الحكم على هذه العناوين و نحوها كثيراً.

كلام المحقق النائينى فى تعريف الحكم الوضعى و نقده

ثانيها: ما عرّفه المحقق النائينى بقوله:

«و أما الأحكام الوضعية: فهى من المجعولات الشرعية التى لا تتضمّن البعث و الزجر و لا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أوّلًا و بالذات، و إن كان لها نحو تعلّق به و لو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق الجعل الشرعى بها ابتداءً تأسيساً أو إمضاءً، أو تعلّق الجعل الشرعى بمنشإ انتزاعها» «۱».

و هذا التعريف يفيد أخذ عدّة عناصر فى تعريف الحكم الوضعى و تعيين ماهيته.

۱- كونه من المجعولات الشرعية، سواءٌ تعلّق الجعل به تأسيساً أو إمضاءً، و سواءٌ تعلق الجعل به مستقلّاً أو بجعل منشأ انتزاعه.

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۸۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۸

۲- عدم كونه متضمّناً للبعث و الزّجر.

۳- عدم تعلّقه بأفعال المكلّفين ابتداءً و أوّلًا و بالذات.

۴- تعلّقه بالأفعال ثانياً و بالعرض، باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية.

و لكن يرد عليه: أنّ الحكم الوضعى لا يختص بالمجعولات الشرعية؛ لارتكازه و اعتباره بين العقلاء أيضاً؛ فانّ الشرطية و الملكية و الزوجية و السببية مما يعتبره العقلاءُ فيما بينهم و يرتبون عليها آثارها المترقبة مع قطع النظر عن الشرع.

تعريف الشهيد الصدر و نقده

ثالثها: ما عرّفه الشهيد الصدر بأنّه: «كل حكم يشرّع وضعاً معيّناً يكون له تأثير غير مباشر على سلوك الانسان» «... ۱».

و يرد عليه: أنّ هذا التعريف إنّما ينطبق على مثل الزوجية و الملكية و السببية و الشرطية فى المعاملات و الجزائيات مما له ارتباط بسلوك الانسان فى المجتمع. و لا ينطبق على الشرطية و المانعية و نحوها ممّا لا تأثير ملموس له فى سلوك الانسان، إلّا بضرب من

التأویل، کالجزئیة و الشرطیة و المانعیة فی أجزاء و شرائط و موانع العبادات التوقیفیة، کالتطهیر من الحدث، و الصوم، و الصلاة و نحو ذلک مما لا- مساس له بسلوک الانسان و تعامله مع المجتمع. و علیه فالتعریف المزبور لیس بجامع لجمیع أقسام الحکم الوضعی و أفراده.

هذا مضافاً إلی أنّه لا ریب فی تأثیر بعض الأحکام الستر و النظر و حجاب المرأة و أحکام التقیة و لا سیما المداراتیة منها.

و من هنا تری عدّةً من الدُّوَل الکافرة قد منعوا الحجاب و أخرجوا النساء المسلمات من الدوائر الحکومیة و مراکزهم الثقافیة و السیاسیة و ضیّقوا علیهنّ، و لیس ذلک إلّا لأجل تأثیر أحکام الحجاب التکلیفیة فی سلوکهن مع المجتمع الذی یَعِشْنَ فیه. کما تشاهدون أنّ العمل بالأحکام التکلیفیة المشروعة

---

(۱) المجموعة الکاملة: ج ۳، ص ۱۰۵- ۱۰۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹

فی التقیة، أیّ تأثیر عظیم فی إطفاءِ نار الفتنة و الاختلاف بین المسلمین.

و علیه فلیس التعریف المزبور مانعاً.

مضافاً إلی عدم کون هذا التعریف مانعاً عن الحکم التکلیفی المتضمّن للبعث و الزجر، المتعلّق بالأفعال، إلّا بقوله: «وضعاً معیناً». و هذا أشبه بمصادرة المطلوب؛ حیث اخذ لفظ المعرَّف فی التعریف.

هذا کله إذا کان مقصوده سلوک المکلّف مع الآخرین، من سایر أفراد المجتمع.

و إلّا فلو کان مراده السلوک بالمعنی العام الشامل للسلوک الفردی و الأعمّ من التأثیر المادّی و المعنوی، لا فرق بین الحکم الوضعی و التکلیفی کما تری. و تقیید التأثیر فی کلامه بغیر مباشر لا ینفع فی الفرق.

کلام السید الامام قدس سره

رابعها: ما جاءَ فی کلام السید الامام الراحل «۱». و ینبغی تنقیح کلامه؛ لما فیه من نکات نافعة فی بیان ماهیة الحکم الوضعی و أقسامه و سعة نطاق الوضعیات. و ستعرف أنّ صدر کلامه یوهم إدخال مطلق الوضعیات فی الحکم الوضعی، رغماً لما جاء فی ذیل کلامه.

و حاصله: یتلخّص فی امورٍ:

۱- إنّه یشترک الحکم التکلیفی و الوضعی بالاشتراک المعنوی؛ نظراً إلی وجود الجامع بینهما، و هو أصل الحکم و ماهیته.

و عرّف الحکم بکلّ مقرَّر و قانون عرفی أو شرعی نافذ فی المجتمع ممّن له

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۱۴- ۱۲۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰

أهلیة التقنین، تکلیفاً کان أو وضعاً؛ حیث قال: «کلّ مقرَّر و قانون من مقنِّن نافذٍ فی المجتمع یطلق علیه الحکم- إلی أن قال- و بالجملة: کلُّ مقرر و قانون عرفی أو شرعی ممن له أهلیة التقریر و التقنین حکم؛ تکلیفاً کان أو وضعاً، و لا یخرج المقررات الشرعیة أو العرفیة من واحد منهما و لا ثالث لهما» «۱».

۲- تعریف الحکم صادق علی الرسالة و الخلافة و الامامة و الحکومة و الامارة و القضاوة؛ نظراً إلی تعلّق الوضع و الجعل بهذه العناوین، کما دلّ علیه قوله تعالی: «وَ کُلًّا جَعَلْنا نَبِیًّا» «۲» و «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» «۳» و «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً» «۴» و قوله تعالی: «وَ جَعَلْنا فِی ذُرِّیَّتِهِ النُّبُوَّةَ» «۵» و قوله علیه السلام:

فانّى قد جعلته عليكم حاكماً» «۶».

۳- يصدق تعريف الحكم على الماهيات المخترعة بعد ما تعلّق الجعل بها، فلا وجه لاستيحاش المحقق النائينى عن صدق الحكم عليها مع اعترافه بكون العناوين المخترعة انتزاعية. و ذلك لصدق أنّها من المقرّرات الشرعية.

ثمّ قال السيد الامام فى ختام هذه الفقرة من كلامه ما لفظه:

«و كذا لا مانع من جعل الماهيات الاختراعية من الأحكام الوضعية؛ أى من المقررات الشرعية و الوضعيات الالهية. نعم إطلاق الحكم عليها- كإطلاقه على كثير من الوضعيات- يحتاج إلى التأويل.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۱۴.

(۲) مريم: ۴۹.

(۳) سورة البقرة: الآية ۲۸.

(۴) البقرة: الآية ۱۱۸.

(۵) الحديد: ۲۶ و العنكبوت: ۲۷.

(۶) وسائل الشيعة: ب ۱۱، من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

نعم نفس الصلاة و الصوم، كنفس الفاتحة و الركوع و السجود، مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما و صيرورتهما من المقررات الشرعية، لا تُعدّان من الأحكام الوضعية و لا من الماهيات المخترعة.

فالتحقيق: أنّ جميع المقررات الشرعية تنقسم إلى الوضع و التكليف و لا ثالث لهما، نعم صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها غير صادق، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم و عدمه، بل فى مطلق الوضعيات، صدق عليها أولًا» «۱».

۴- الامور الانتزاعية كالجزئية و الشرطية و المانعية و السببية قابلة للجعل مستقلًا، من دون تبعية لجعل مناشئ انتزاعها بالايجاد التكوينى، كما يظهر من المحقق النائينى. و ذلك لشهادة الوجدان بامكان ذلك فى الاعتباريات، فلا يقاس بالتكوينيات، كما التبس الأمر على هذا العَلَم.

۵- تعريف الحكم الوضعى بكل مقرّر شرعى ما عدا الحكم التكليفى، حتى أنّ الاباحة لو كان لها جعلٌ، تكون من الوضعيات.

۶- تقسيم الحكم الوضعى إلى:

الف- ما كان منتزعاً من نفس التكليف، كالجزئية و الشرطية و المانعية المنتزعة من التكليف بالصلاة التامة.

«ب» - ما كان مجعولًا شرعياً بتبع اشتراط التكليف به، كالاستطاعة المشروط بها وجوب الحج.

«ج» - ما كان مجعولًا ابتداءً، بلا واسطة تكوينية أو تشريعية، كالنبوّة و الخلافة و الامامة و السببية و الشرطية و المانعية و القاطعية.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۱۵.

«د» - ما كان مجعولًا عقيب شيءٍ اعتبارى أو تكوينى، كضمان اليد و الاتلاف المترتب على الاستيلاءِ العدوانى على مال الغير و إتلافه و حق السبق و التحجير المترتب على نفس فعل السبق و التحجير. و الملكية المترتبة على الاحياء و الحيازة و الحدود الشرعية و أحكام القصاص و الديات.

و لا يخفى أنّ هذه الأمثلة كلّها من قبيل الحكم الوضعى المجعول عقيب الأمر التكوينى.

و أما المجعول منه عقيب الأمر الاعتبارى، فيمكن التمثيل له بصحة البيع المجعولة عقيب ملكية المبيع للمالك، كما يستفاد من قوله: «لا بيع إلّا فى الملك»، أو صحة تصرّفات الصبى عقيب بلوغه الشرعى.

«ه» – ما كان مجعولًا عقيب أمر تشريعى من الأسباب الشرعية المعاملية، كالضمان و شغل الذمة عقيب عقد الضمان، و من ذلك الضمان المعاملى الحادث عقيب العقود و الايقاعات.

۷– ما لا يقبل الجعل خارج عن الأحكام الوضعية.

فانّه قدس سره قال فى ردّ المحقق الخراسانى:

«فانه مع تسليم عدم تطرق الجعل التشريعى مطلقاً إلى شىءٍ لا وجه لعده من الأحكام الوضعية، فان الاحكام الوضعية أى الأحكام الجعلية و المقررات الشرعية، فلا معنى لعدّ ما لا يتطرّق إليه الجعل منها» «۱».

۸– عدم كون الحجية و الطريقية و الكاشفية من الوضعيات، فليست من الأحكام الوضعية؛ حيث قال قدس سره:

«كما أنّ عدّ بعضهم الكاشفية و الطريقة و الحجية و أمثال ذلك من

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۲۰.

الوضعيات فى غير محلّه، فان الحجية سواء كانت بمعنى منجزية التكليف أو بمعنى قاطعية العذر ليست من المجعولات، كما أنّ الطريقية و الكاشفية للكاشف و الطريق ليستا بمجعولتين، كما مر ذكره فى محلّه» «۱».

نقد كلام

السيد الامام قدس سره

و لكن يرد على السيد الامام قدس سره:

أولًا: أنّ مثل النبوة و الخلافة و الامامة و الإمارة ليس من قبيل الحكم، بل من قبيل المنصب. و الشاهد لذلك انسباق معنى المنصب إلى الذهن من إطلاق هذه العناوين، دون الحكم. نعم القضاوة بمعناها المصدرى بنفسها حكم إنشائى، لكن لا ربط له بالمقام.

إن قلت: هذا بحسب العرف العام، لا بحسب العرف الخاص، الذى يدور مداره تعيين المعنى الاصطلاحى، فالمعيار جريان اصطلاح الفقهاء عليه.

قلت: إطلاق لفظ الحكم على مثل هذه العناوين لم يُعهد من الفقهاء أيضاً. و مجرد تعلق الجعل لا يدل على كون المجعول من الأحكام، فان المناصب كلها مجعولات، و لكنها لم تُعرف بأحكام فى اصطلاح الفقهاء. بل إنّما يتفرّع الحكم على المنصب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» «۲»؛ حيث يستفاد من هذه الآية تفريع جواز الحكم بين الناس و نفوذه على جعل منصب الخلافة.

هذا مع أنّ الحكم الوضعى يعتبر فيه كونه خصوصية انتزاعية مأخوذة فى متعلّق حكم تكليفى أو موضوعه، أو يُعتبر سبباً و منشأً لترتب الآثار و

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۲۱.

(۲) ص: ۲۶.

الأحكام عليه. و ليست العناوين المزبورة من هذا القبيل، بل إنّما هى عناوين مستقلّة لنفس المنصب، من دون أن تؤخذ فى موضوع أو

متعلّق حكم تكليفى أو سبباً له.

اللهم إلّا أن يقال: إنّها أيضاً اخذت موضوعاً أو منشأ لوجوب الطاعة و ترتّب آثار الحكم الانشائى و الفتوائى، و عليه فالفقاهة أيضاً تكون من الأحكام الوضعية؛ لأخذها موضوعاً لوجوب التقليد، كما دلّ عليه قوله: «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه ...فللعوام أن يقلّدوه» «... ١».

و لكن مع ذلك كله كون هذه العناوين من قبيل الأحكام بعيد عن الارتكاز الفقهى و غير معهود بين الفقهاء، بل هى من قبيل المناصب، و لم يُطلق عليها الحكم إلّا بضرب من التأويل، كما بيّناه.

و ثانياً: إنّ العبادات المخترعة بذواتها لم يُعهد فى اصطلاح الفقهاء كونها أحكاماً، بل هى عناوين لنفس العبادات و ذوات متعلّقات الأحكام التكليفية. و سيأتى بيان وجه عدم كونها من قبيل الأحكام الوضعية.

و ثالثاً: يوجد تهافت بين صدر كلام السيد الامام و ذيله؛ حيث عقد البحث لتعميم الحكم إلى كل مقرّر و مجعول، و حاول إدخال الماهيات المخترعة فى الحكم الوضعى بلحاظ كونها من المقررات الشرعية. و لكن اعترف فى ذيل كلامه- فى الفقرة الثالثة حسب ترتيبنا- بعدم صدق الحكم على الماهيات المخترعة، بل على غيرها من بعض الوضعيات فى الجملة، بل صرّح بنفى كون كلّ مجعول و مقرّر حكماً.

فهل هذا إلّا الاعتراف بعدم كون كلّ مقرّر عرفى أو شرعى من قبيل

---

(١) الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١.

الحكم؟!.

فكيف صرّح فى صدر كلامه بأنّ كلَّ مقرَّر و مجعول حكمٌ؟!.

و حاصل كلامه: أنّ كلّ حكم مجعولٌ، و ليس كل مجعول حكماً. و من هنا صرّح فى كلامه بأنّ ما ليس بمجعول لا يصح إطلاق الحكم عليه، كما عرفت من خلال كلامه.

و لعلّ من هذا القبيل، الأجر؛ حيث إنّ الأجر كما ليس من قبيل الحكم قطعاً؛ لعدم معهودية كونه حكماً فى اصطلاح الفقهاء، كذلك ليس بمجعول؛ لوضوح أنّ الأجر مما يؤتى و يُعطى، لا مما يُجعل و يوضع، كما يشهد لذلك قوله: «يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً» و قوله: «فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً» «١». فلا ترى فى آية من القرآن استعمال لفظ الجعل فى مورد الأجر. و هذا شاهد على عدم تعلق الجعل بالأجر. و السرّ فيه أنّ الأجر من الواقعيات الخارجية، لا من الاعتباريات. نعم مقدار الأجر الموعود على كثير من الفرائض و المندوبات مجعول، لكنه خارج عن حدّ الحكم و تعريفه، كما هو واضحٌ.

و رابعاً: إنّ تعريفه الحكم الوضعى بكل مقرّر شرعى ما عدا الحكم التكليفى ليس مانعاً؛ نظراً إلى نقضه بموارد عديدة كالمناصب الشرعية و الماهيات المخترعة و الاجور المقدّرة بما لها من المقادير الموعودة على الفرائض و المندوبات، و غيرها، فانّها من المجعولات الشرعية لكن لم يُعهد فى اصطلاح الفقهاء كونها من قبيل الأحكام.

و خامساً: إنّ الاباحة و إن ليست من قبيل التكليف، لكنها لمّا تتعلّق- على أىّ حال- بفعل المكلّف، و لو على نحو الترخيص فى الفعل و الترك، الحقت

---

(١) الفتح: ١٠ و ١۶.

بالأحكام التكليفية؛ نظراً إلى اشتراكها مع ساير الأحكام التكليفية فى تعلّقها بالفعل ابتداءً و أولًا و بالذات. و لأنّه لا يفيد الحكم الوضعى بعثاً أو زجراً و لا رخصةً فى الفعل و الترك.

و سادساً: إنّه قدس سره جَمعَ بين كون الشرطية و المانعية مجعولًا تبعياً انتزاعياً و بين جعلهما مستقلًا، بل ابتداءً بلا واسطة تكوينية و لا تشريعية و هذا تهافت. «۱» اللّهم إلّا أن يكون مقصوده أنّ المجعول التبعى هو الشرطية و المانعية للمأمور به و لكن المجعول الاستقلالى هو اعتبار هذه العناوين لذات الشرط و المانع قبل التكليف لكنه قدس سره لم يبين مراده منه.

و سابعاً: إنّ الحدود- على فرض كونها من قبيل الأحكام الوضعية- إنّما هى منتزعة من الوجوب المستفاد من الأمر بمناشئ انتزاعها. فان قوله:

«السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما» كما يفيد وجوب قطع اليد بدلالة الأمر المتعلّق به، كذلك يفيد منه كون قطع اليد- بما له من الخصوصيات و القيود- عقاباً و جزاءً خاصاً معيناً محدوداً بحدٍّ و خصوصية، فانتُزِع من هذا الجزاءِ المعين المحدود عنوان الحد.

و عليه فالحد عقوبة و مجازاة معيّنة محدودة منتزعة من الأمر التكليفى باتيان منشأ انتزاعه بسبب معصية و جناية خاصّة. و لا يخفى أنّ سببية الجناية لوجوب الحد أيضاً حكمٌ وضعى آخر غير نفس الحد.

و حاصل الكلام: أنّ فعل القطع و الجلد و الرجم بنفسه ليس من الحدود، بل الذى اعتبر حدّاً إنّما هو عقوبة مخصوصة معيّنة منتزعة من متعلق الأمر، الذى هو نفس الفعل الخارجى و منشأ انتزاعه.

---

(۱) راجع إلى حرف «الف» و «ب» من الرقم السادس من فقرات مخلّص كلامه.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷

و ثامناً: إنّ الحجية الثابتة للأمارات لا ريب فى أنّها معتبرة باعتبار الشارع.

فان الظنون بما لها من الكشف الناقص عن الواقع وجداناً، ما دام لم يعتبرها الشارع حجة و لم يجعلها دليلًا على الحكم الواقعى، لا تكون منجّزةً و لا معذّرةً، كما هو واضحٌ. و كذا طريقيّتها التامة تكون مجعولة بهذا المنوال. و هذا هو المراد من تتميم الكشف؛ بمعنى أنّ الشارع قد حكم بكونها طريقاً تامّاً تعبّداً بعد ما كانت لها طريقية ناقصة وجداناً. فلا يصح ما جاءَ فى الفقرة الأخيرة من كلام السيد الامام الراحل من عدم كون الحجية و الطريقية و الكاشفية من المجعولات.

نعم، الحجية للقطع ليست بمجعولة؛ لأنّها ذاتية للقطع، كما أنّ كاشفيته و طريقيته إلى الواقع أيضاً من ذاتياته و لا تنالهما يد الجعل، كما أنّ الكاشفية و الطريقية الناقصة لذات الظن الثابتة له وجداناً غير قابلة للجعل، و لكن تتميم كاشفيته بجعله منزلة الكاشف التام- و هو القطع- تعبّداً و جعله حجّة، بمكان من الامكان. و من هنا قلنا إنّ الحجية للظنون من المجعولات. و من أجل ذلك اشتهر التعبير عن الأمارات بالظنون المعتبرة؛ أى التى اعتبر الشارع لها الحجية و قرَّرها أدلّةً على الأحكام. نعم لا ريب أنّها ليست من قبيل الأحكام، إلّا أنّها من المجعولات الشرعية.

مقتضى التحقيق فى تعريف الحكم الوضعى

و الذى يقتضيه التأمل و التحقيق فيما جرى عليه اصطلاح القوم أنّ الحكم الوضعى كلُّ قانون مقرَّرٍ عرفى أو شرعى منتزع من قيد مأخوذ فى متعلّق حكم تكليفى أو موضوعه، أو فى الأسباب الشرعية للنقل من عناوين المعاملات باعتبار سببٍ أو شرطٍ أو مانع، و نحو ذلك مما له دخلٌ فى ثبوت الحكم و ترتيب الآثار الشرعية عليه،

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸

تأسيساً أو إمضاءً. و لا يفيد بنفسه بعثاً أو زجراً و لا رخصةً فى الفعل أو الترك.

و لا ـ یتعلّق بأفعال المکلّفین أوّلًا و بالـذات، و إن یفیـد ذلک ثانیاً و بالعرض بواسـطة ما یسـتتبعه من الأحکام التکلیفیـة. کالشـرطیة و المانعیة و الضمانات و الصحة و الفساد و الملکیة و الزوجیة و الطهارة و النجاسة و نحوها.

و یتفرّع علی هذا التعریف:

أوّلًا: أنّ الوضـعیات المجعولـة التی لم تُعتبر قانونـاً و لاـ تُعـدّ من المقررات خارجـةٌ عن تعریف الحکم، فضـلًا عن کونهـا من الأحکام الوضـعیة، کالنبوّة و الخلافة و الامامة و القضاوة و الحکومة و الفقاهة، فانّ مثل هذه العناوین لم یعتبرها الفقهاء، بل العرف من القوانین و المقرّرات، بل إنّما اعتُبرت من المناصب، بخلاف مثل الملکیـة و الزوجیـة و الشـرطیة و المانعیة، بل الجزئیة و السببیة الاعتباریة. نعم الشـرطیة و المانعیة و الجزئیة و السـببیة التکوینیة لیست من القوانین و المقرّرات الشرعیة و العقلائیة، و إن تکون من القوانین التکوینیة، لکنها خارجة عن محل الکلام.

فـالفرق بین المناصب و بین مثل الملکیـة و الزوجیـة، أنّ الملکیۀ و الزوجیـة تُعتبر من القوانین و المقرّرات، بخلاف المناصب؛ فانّها لا تُعتبر من القوانین المقرّرة للعمل، و إن یمکن أن یقال بأخـذها موضوعاً للحکم التکلیفی، و هو وجوب الطاعة؛ حیث یجب طاعة النبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام. فالنبوة و الامامة مأخوذتان فی موضوع وجوب الطاعة.

و من المظنون قویّاً أنّ هذا الفارق الأساسی هو السرّ فی عدم إطلاق الحکم علی المناصب فی تعابیر الفقهاء.

بیان ذلک: أنّ الحکم إنّما وصف بالوضعی بلحاظ تضمّنه وضعاً معیّناً

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹

لمتعلّق الحکم التکلیفی أو موضوعه أو وضع الامتثال أو الأسباب الشرعیة المعاملیة.

و ذلک إمّا بوقوعه وصفاً لمتعلّق التکلیف أو للاسباب الشرعیة المعاملیة بلحاظ آثارها، کالصحة و البطلان، لأنّهما وصفان للمأمور به- من الوضوء و الغسل و الصلاة،- بلحاظ الآثار، و کذا صحة البیع و الاجارة و نحو ذلک من الأسباب الناقلة الشرعیة المعاملیة.

و إمّا بوقوعه وصـفاً لموضوع الحکم التکلیفی کالطهارة و النجاسة، فانّهما وصـفان و حالتان للماء الذی هو من متعلّقات متعلّق الحکم؛ حیث یُتوضّأ و یُغتسل بالماء. و کالملکیة التی هی وضعٌ معینٌ بین المالک و ماله منتزعةً من کیفیة تعامله و تصرفه فی ذلک المال.

و إمّا بوقوعه وصـفاً للأمارات و الحجـج الشـرعیة، کالحجیـة و الطریقیة و الکاشـفیة، فانّ هذه الاوصاف المذکورة أحکام وضـعیة تقع أوصافاً للحجج و الأمارات الشرعیة.

و إمّـا بوقوعه قیـداً لمتعلّق التکلیف أو للأسـباب الناقلـة الشـرعیة، کالشـرطیة و السـببیة و المانعیـة و الجزئیـة التی هی تعیّن وضـعاً معیّناً للصلاة و غیرها من المأمور به المرکّب الشرعی. و کذا القیود المأخوذة فی الأسباب الشرعیة الناقلة.

و هذا بخلاف الحکم التکلیفی، فانّه إنّما یتضمّن التکلیف، من البعث و الزجر الالزامیین و غیرهما.

هذا هو وجه التقسـیم بالوضـعی و التکلیفی، إلّا أنّ خصوصیة الوضعیة لا تثبت کون المتصف بها حکماً؛ لأنّ للحکم ملاکاً آخر غیر ما هو معیار الوضع.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰

و هو کون المجعول من القوانین و المقرّرات المدوّنة للعمل أو المتضمّنة لما یعتبر فی التکلیف أو فی موضوعه أو متعلّقه.

و المنـاصب و إن کـانت من الوضـعیات المجعولـة- عرفاً أو شـرعاً-؛ حیث إنّ النبوة تحـدّد وضع موضوع وجوب الطاعـة- و هو النبی صلی الله علیه و آله-، و کذا الامامة فی الامام، إلّا أنّها لیست من القوانین و المقرّرات، و من هنا لا تکون من قبیل الأحکام.

و ثانیـاً: مـا لاـ تـأثیر و لاـ دخل له فی ترتب الأحکام التکلیفیـة و الآثار المتوقّعـة من الخصوصـیات و العناوین الانتزاعیـة أو الاعتباریـة، خارجة عن التعریف المزبور.

و ثالثاً: العناوین الذاتیـة المنطبقـة علی الـذوات الخارجیـة، و کـذا العناوین الطبیعیـة المنطبقـة علی أفعال المکلّفین- مما لیس من قبیل

الخصوصية أو الحالة أو الصفة المنتزعة من الفعل- لا تدخل فى الحكم الوضعى فى اصطلاح الفقهاء، و إن كانت مجعولة، كما فى الماهيات و العناوين المخترعة، كالصلاة و الصوم و الحج، بل إنّها من قبيل موضوعات الأحكام و متعلقاتها. و لا بأس بكون متعلقات الأحكام من قبيل الماهيات المخترعة.

و من هذا القبيل الأجر الموعود على كثير من المندوبات و الفرائض و ما عُيِّن فى النصوص؛ لعدم كون أصل الأجر من المجعولات، بل من المعطيات، و على فرض كونه من المجعولات بلحاظ مقداره المقرّر لم يؤخذ فى متعلّق أو موضوع حكم تكليفى، و لا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

و رابعاً: ما يفيد الرخصة فى الفعل و الترك كالاباحة لا يكون من الأحكام الوضعية، و إن كانت الاباحة مجعولةً غير مفيدةٍ للتكليف بالدعوة أو المنع و

الزجر.

و عليه فالحكم الوضعى إنّما يصدق على ما كان من القوانين و المقرّرات، و من قبيل عناوين مأخوذة فى موضوع الحكم أو متعلّقه، لا على عناوين الأفعال و ذواتها، و لو كانت مجعولة، كما فى الماهيات المخترعة. و من هنا لم يعدّ أحدٌ من الفقهاء الصلاة و الصوم و الحج بنفسها و ذواتها من قبيل الحكم الوضعى، إلّا بضرب من التأويل. و ذلك بلحاظ اشتمالها على الجزئية و الشرطية و المانعية، كما أشار إليه المحقق النائينى بقوله:

«بل قيل: إنّ الماهيات المخترعة الشرعية كلّها من الأحكام الوضعية، كالصوم و الصلاة و الحج و نحو ذلك.

و قد شُنّع على القائل بذلك بأنّ الصوم و الصلاة و الحج ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعية؟. و لكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعة الشرعية من الأحكام الوضعية إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و حيث كانت الجزئية و الشرطية و المانعية من الأحكام الوضعية فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعية؛ و ليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعية كون الصلاة مثلًا بما هى هى حكماً وضعياً، فانّ ذلك واضح الفساد، لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم» «۱».

و لعلّ هذا مقصود السيد الامام من تقييد كون عناوين العبادات المخترعة من قبيل الأحكام الوضعية بما بعد الوضع و الجعل، لا قبله. و لكن للمناقشة فى كلامه هذا مجالًا واسعاً؛ حيث إنّ ظاهره كون العبادات المخترعة- بعد جعلها-

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۸۵.

بذواتها من قبيل الحكم الوضعى، من غير التأويل المذكور فى كلام المحقق النائينى.

و السر فى ما قلناه: أنّ فعل المكلّف حدث تكوينى خارجى صادر من المكلّف و معلول إرادته تكوينياً، و له وجود جزئى؛ لأنّ الوجود الخارجى مساوق الجزئية. و أما طبيعيه الكلى، فانّما ينطبق على مصاديقه الجزئية و أفراده الخارجية بما أنّها أفعال. و من هنا لا يكون قابلًا للاعتبار بعنوان الحكم الوضعى، إلّا أن ينتزع منه خصوصية أو حالة، فتنسلخ من منشأ انتزاعها، ثمّ تُلاحظ بصورة قانون كلى فيعبّر عنه بالحكم الوضعى، كالخصوصية المنتزعة من فعل الرجم أو الجلد أو القطع؛ حيث تعتبر- بعد انسلاخها عن منشأ انتزاعها- بعنوان عقوبة معينة و مجازاة خاصة لجرم و جناية مخصوصة فتقرّر بصورة قانون كلى. فيعبّر عنه بالحكم الوضعى.

و قد اتضح بهذا البيان أنّ طبيعى فعل الرجم أو الجلد ليس حكماً وضعياً، بل إنّما الحكم الوضعى هو العنوان الانتزاعى الذى اعتُبر عقوبة خاصّة و محدوداً بالخصوصية المعيّنة، و هذا هو المقصود من الحدّ.

و لا يخفى أنّ التفكيك بين هاتين الجهتين و إن كان مشكلًا، و لكن ليس المراد قطعاً من كون الحدّ حكماً وضعياً، كون طبيعى فعل الرجم و الجلد و القتل و نحوه بنفسه حكماً وضعياً كما هو واضح؛ لعدم كونه مجعول الشارع، بل منتزعاً من فعل المكلّف.

و قد تبيّن ممّا بيّناه أيضاً أنّ كل ما تعلق به الجعل من غير التكليفيات ليس من قبيل الحكم الوضعى، كالأجر المقدّر و الثواب المعيّن الموعود على المندوبات و الفرائض؛ لعدم أخذه فى موضوع أو متعلق حكم تكليفى، و لا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳

و مما لا ينبغى أن يُغفل عنه فى المقام، أنّ السببية الشرعية مجعولة بالجعل التشريعى؛ بأن يعتبر الشارع شيئاً علامة و معرّفاً على حكم؛ لأنّ علل الشرع معرّفات. و ليس المقصود هنا السببية التكوينية المؤثرة فى وجود المسبّب و المعلول واقعاً.

فتبيّن بذلك دفع مناقشة المحقق النائينى فى ذلك «۱» فالسببية من الأحكام الوضعية بالمعنى المزبور.

و ينبغى فى الختام التنبيه على نكتة و بيان وجه تقسيم الحكم الوضعى بالتأسيسى و الامضائى. و ضرورة التنبيه على ذلك شبهة: أنّ الحكم الوضعى يكون دائماً منتزعاً من مناشئ انتزاعه فلا- يتعلق به الجعل مستقلّاً، فان مثل الصحة و الفساد و الشرطية و الجزئية و المانعية و نحوها عناوين منتزعة من اعتبار مناشئ انتزاعها، من الصحيح و الفاسد و الشرط و الجزء و المانع، فلا جعل من الشارع لنفس هذه العناوين- المعبّر عنها بالأحكام الوضعية-، و مع ذلك فكيف تكون هذه الأحكام تأسيسية؟!.

و الجواب: أنّ الحكم الوضعى إنّما يعبّر عنه بالوضعى التأسيسى فيما إذا كان مناشئ انتزاعها من الماهيات المخترعة، كالاستقبال فى الصلاة و التذكية و الطهارة و البلوغ الشرعى و نحو ذلك من القيود المعتبرة التوقيفية فى العبادات و المعاملات.

هذا تمام الكلام و مقتضى التحقيق فى تعريف الحكم الوضعى و بيان ماهيته و أقسامه.

---

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۹۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۴

«قاعدة» «الاشتراك»

اشارة

منصّة القاعدة و أهميتها

مفاد القاعدة

مدرك القاعدة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۵

يظهر من بعض المحققين إدراج اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل تحت قاعدة الاشتراك المبحوث عنها فى المقام. و لكن الأدلّة المستدلّ بها لهذه القاعدة لا ترتبط باشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و من هنا ينبغى البحث عن اشترك الأحكام بين العالم و الجاهل على حدة، كما عقدوا عنواناً مستقلّاً للبحث عن اشتراك الأحكام بين المسلمين و الكفار.

فيقع الكلام هاهنا فى ثلاث قواعد.

اشارة

القاعدة الاولى: قاعدة الاشتراك على الاطلاق كما ستعرف مفادها.

الثانیهٔ: قاعدهٔ اشتراک الکفار مع المسلمین.

الثالثهٔ: قاعدهٔ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

۱- ضرورهٔ البحث عن هذه القاعدهٔ.

۲- منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیتها.

۳- هذه القاعدهٔ اصولیهٔ لا فقهیهٔ و لا کلامیهٔ.

[القاعدهٔ الاولی: قاعدهٔ الاشتراک علی الاطلاق]

ضرورهٔ البحث عن هذه القاعدهٔ

الیوم یُلقی بعض المتنوّرین شبههٔ التبعیض الطبقاتی و الصنفی و الجنسی و التفرقهٔ العنصریهٔ ضدّ الشریعهٔ الاسلامیهٔ فی محاضراتهم و خطاباتهم، و یعترضون علی الاسلام فی مقالاتهم بأنّ أحکامه لیست بمتساویهٔ بین طبقات الناس و أصنافهم و القبائل و أنّ فیها تبعیضاً بین الرجال و النساء.

و من جانب آخر یدافع بعض المتنوّرین عن نظریهٔ الهرمنیوطیقا و یستشکلون علی خلود الاسلام و دوام أحکامه و شمولها لجمیع الأعصار،

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۶

بالقاءِ شبهات واهیهٔ. و ذلک مثل دعوی مثل أنّ أحکام الاسلام و قوانینه إنّما شُرِّعت بتناسب اقتضاء الأوضاع الثقافیهٔ و الاجتماعیهٔ المختصهٔ بمجتمع عصر نزول الوحی، و أنّ النبی صلی الله علیه و آله إنّما تلقّی الوحی و فسّره علی أساس ارتکاز ذهنه المناسب لمقتضیات أهل عصره. و أنّ فی العالم العصری بعد مضی أربعهٔ عشر قرناً من ذلک الزمان لیست تلک القوانین و الأحکام- المجعولهٔ علی أساس ذلک الارتکاز- متناسبهٔ لمقتضیات المجتمع العصری.

و هذه القاعدهٔ تتکفّل للاجابهٔ عن مثل هذه الشبهات بتأسیس أصل اشتراک أحکام الاسلام بین جمیع المکلّفین من بدایهٔ حدوث الشریعهٔ إلی یوم القیامهٔ. و تعنی لاثبات عدم اختصاص الأحکام بالمشافهین و المعاصرین للنّبی و الأئمهٔ المعصومین علیهم السلام، و لا بجنس أو صنف أو طبقهٔ خاصهٔ من الناس، بل هی عامهٔ مشترکهٔ بین الجمیع.

منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیّتها

قاعدهٔ الاشتراک تعنی إثبات التکلیف لعموم المکلّفین رجالًا کانوا أو نساءً، عرباً أو عجماً، بدویاً أو مدنیاً فی جمیع الأعصار إلی یوم القیامهٔ. بل تتکفّل لاثبات عموم الأحکام الوضعیهٔ فی حق الجمیع.

و من هنا تعرف منصّهٔ هذه القاعدهٔ بعدم اختصاصها ببعض الأبواب الفقهیهٔ، و جریانها فی جمیع أبواب الفقه و مختلف فروعها و مسائلها و بعمومها للأحکام الوضعیهٔ و عدم اختصاصها بالأحکام التکلیفیهٔ.

کما تتبیّن بذلک أهمیهٔ هذه القاعدهٔ؛ حیث إنّها بعمومیتها و سعهٔ نطاقها تنفی التبعیض بین الرجال و النساء و الحُرّ و العبد و الأقوام و الشعوب و

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۷

القبائل المختلفة فی جعل القوانین الالهیة و تشریع الأحكام الشرعیة.

و مما یؤكّد أهمیة هذه القاعدة و عظم خطرها أنّ كثیراً من الخطابات الشرعیة إنّما وردت فی قضایا شخصیة و وقائع خاصّة دعت الحاجة الرواة و سایر المكلّفین إلی السؤال عن أحكام تلك الوقائع الشخصیة التی كانوا یبتلون بها فی امورهم.

و علی ضوءِ هذه القاعدة یتمكّن الفقیه من تعمیم الحكم- الذی بیّنه الامام علیه السلام فی جواب السائلین عن تلك الوقائع الشخصیة- إلی سایر المكلّفین.

فإنّ الفقیه بعد القطع بعدم الخصوصیة لشخص السائل و الواقعة، یعمّم الحكم و یحكم بثبوته لسائر المكلّفین بدلیل هذه القاعدة. كما أنّ الرواة السائلین كانوا من جنس الرجال المعاصرین لزمن الأئمة، و لكن الفقیه بدلیل هذه القاعدة یحكم بثبوت ذلك الحكم المسئول عنه لجمیع المكلّفین من الرجال و النساء من جمیع الطوائف و الأقوام فی جمیع الأعصار إلی یوم القیامة.

و قد أشار إلی هذه النكتة الفقیه المحقق السید الحسینی المراغی، و ناقش فی كفایة عموم الخطابات الشرعیة الواردة علی سبیل القضایا الحقیقیة لتعمیم جمیع الأحكام الشرعیة؛ حیث قال: «إذ معظم الأدلّة لم یرد بعنوان قضیّة كلیّة حتی تشمل الأحوال و الأزمان و الأشخاص، بل وردت فی وقائع خاصّة دعت الحاجة المكلّفین إلی السؤال عنها، فلا عموم فیها. و لا ینفع فی ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهیّة- كما ذهب إلیه جملة من المحدّثین-؛ لأنّه أخصّ من المدّعی؛ إذ فی الخطابات ما ورد مختصّاً بالنبی صلی الله علیه و آله، و ما ورد مختصّاً بأهل البیت علیهم السلام، و ما ورد مختصاً بالمؤمنین أو بالمسلمین أو بالرجال دون الاناث، و ما ورد مختصّاً بشخصٍ واحد فی ظاهر اللفظ، كلفظ «افعل و افعلی» ممّا یختصّ بواحدٍ كما لا یخفی علی المتتبع فی الروایات. بل الخطابات العامة- التی یُدّعی شمولها

للكلّ- أقلّ قلیل فی الباب بالنسبة إلی غیرها. مع أنّ الحق عدم العموم فی الخطابات الشفاهیّة، علی ما قرّر فی الاصول. بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع، كما یظهر للمتأمّل» «۱».

ظاهر كلامه اختصاص الخطابات الشفاهیة الصادرة عن النبی و الأئمة المعصومین علیهم السلام بالمشافهین، لكنّه خلاف مقتضی التحقیق.

و قد بیّنا فی علم الاصول «۲» أنّ الخطابات الشرعیة كلّها علی سبیل القضایا الحقیقیة؛ إمّا بظاهرها من غیر تأویل، و إمّا مؤوَّلةً، و هی ما ورد منها بصورة القضیة الشخصیة لكنّها من باب «إیّاك أعنی و اسمعی یا جاره»، و كلّها مؤوّلة إلی القضایا الكلیة الحقیقیة.

و ذلك لاستقرار دأب الشارع علی السیرة العقلائیة التقنینیة فی تشریع الأحكام. و جریان سیرة العقلاء فی تقنیناتهم علی وضع القوانین بنحو الكبری الكلیة و علی سبیل القضایا الحقیقة. و الشارع أیضاً كذلك؛ لأنّه فی مقام التشریع و التقنین، و هذا المقام قرینة حالیة مقامیة مكتنفة بها الخطابات الشرعیة دائماً و تعطیها ظهوراً فی الشمول بجمیع المكلّفین و توجب انقلاب الخطابات الشفاهیة الشخصیة إلی القضایا الحقیقیة.

و سیأتی تفصیل هذا البیان فی تقریب السیرة العقلائیة.

---

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۲۰- ۲۱.

(۲) راجع كتابنا «بدائع البحوث: ج ۱، ص ۲۳۱- ۲۳۵».

هذه القاعدة أصولیة لا فقهیة و لا كلامیة

ثمّ إنّ هذه القاعدة اصوليّة، لا فقهيّة؛ نظراً إلى وقوع نتيجتها فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الكلّى. و ليست هى حكم شرعى كلّى منطبق على أحكام فرعية تحته.

و ذلك لأنّ نتيجة البحث عن هذه القاعدة، اشتراك التكاليف الشرعية العملية بين المكلّفين؛ بمعنى عموميتها لهم. و ليست العمومية و الاشتراك من قبيل الأحكام، و إن كان موضوعها- و هى التكاليف من قبيل الأحكام التكليفيـة العملية، فلا تدخل فى القواعد الفقهية.

و من هنا تخرج هذه القاعدة عن مسائل علم الكلام؛ لعدم كون موضوع علم الكلام الأحكام التكليفية العملية.

بل إنّما تكون نتيجة هذه القاعدة من قبيل الحجة على الحكم الكلى الشرعى.

و ذلـك أنّه إذا قـام عنـد الفقيه خـبر دلّ على تعيين التكليـف لشـخصٍ من الرواة السـائلين عن حكمه و تكليفه، يمكن للفقيه أن يُعمّم ذلك الحكم و يُفتى بثبوته لسائر المكلّفين؛ مسـتدلًا بقاعدة الاشتراك أو بأدلّة هذه القاعدة، كما يُتراءى فى كلمات الفقهاء، و سـتأتى مواردها فى تطبيقات هذه القاعدة.

و لكن إنّما بحثنا عن هذه القاعدة، تبعاً للقوم، حيث بحث عنه جماعة من المحققين فى ضمن القواعد الفقهية، و لعدم تنقيحها فى علم الاصول مسـتقلًا بعنوان قاعدة مسـتقلّة، بل و لم يسـتوفوا البحث عنها فى ضـمن ساير القواعد الاصولية، نعم تعرّض لها بعضـهم فى علم الاصول لتوجيه اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل باشارة و تلقّاه بعنوان الاصول الموضوعة المسلّمة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰

مفاد القاعدة

۱- ضابطة جريان القاعدة.

المقصود من الاشتراك فى نصّ هذه القاعدة، اشتراك المسـلمين فى الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و لا نظر لها إلى الاشتراك فى العقائـد الدينيـة. بيان ذلك: أنّ الاشتراك يكون أيضاً فى العقائـد الدينيـة غير الفقهية مثل ما يرجع إلى التوحيد و النبوة و المعاد و الـبرزخ و الصـراط و الميزان و الجنـة و النـار و نحو ذلـك من الامـور الاعتقاديـة المشتركـة بين المسـلمين، و كـذا الامـور الاعتقـادية المشتركة بين الامامية الاثنى عشرية.

و لكن لا ينبغى الغفلـة عن خروج الاشتراك بهـذا المعنى عن مصبّ القاعـدة المبحوث عنهـا فى المقام؛ لأنّ الاشتراك بهـذا المعنى يكون من المسائـل الكلاميـة، و قاعـدة الاشتراك المبحوث عنهـا فى المقـام من القواعـد الاصوليـة، فلا ينبغى الخلط بينهما. من دون اختصاص بصـنف أو جماعـة أو قبيلة خاصّة. فانّها تفيد اشتراك جميع المكلّفين من المسـلمين فى أصل التكليف و تعمّ الحاضـرين و الغائبين و الرجال و النساء و جميع القبائل و الطوائف منهم إلى يوم القيامة.

توضـيح ذلك: أنّ فى كثير من الخطابات الشـرعية و النصوص الواردة عن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السلام توجّه الخطـاب إلى شـخص الراوى. و هـذا النوع من الخطابـات بمـدلولها اللفظى الوضـعى المطابقى لا يشـمل غير ذلك الشـخص. و لكنّنـا- مع ذلـك- نرى الفقهـاء متسـالمين على تعميم الحكم إلى جميع المكلّفين، و لا يفـتى أحـدٌ منهم باختصـاص الحكم بـذلك الشخص السائل المبتلى بالواقعة التى سأل عن حكمها.

و من هنا نقطع أنّ هذا التعميم لا بدّ أن يكون لأجل قاعدة مسلّمة أو عموم

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱

من الكتاب و السنة؛ لكى يكون دليلًا صالحاً للاعتماد عليه فى هذا التعميم و التسرية.

و ذلک الدلیل المعمّم قد عُبّر عنه بقاعدهٔ الاشتراک. و هذه القاعدهٔ مصطادهٔ من عدّهٔ عمومات و إطلاقات و أدلّهٔ شرعیهٔ، کما سیأتی بیانها فی تحقیق مدرک القاعدهٔ.

و لاثبات ذلک و توضیحه نمثّل بأمثلهٔ:

«الف»: إنّ حمّاد بن عثمان وقع له الشک فی إتیانه بالرکوع حین السجدهٔ و سأل الامام علیه السلام عن تکلیف نفسه و أمره الامام بالمُضی، کما روی شیخ الطائفهٔ باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالهٔ عن حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أشکُّ و أنا ساجد، فلا أدری، رکعت أم لا؟ قال علیه السلام: امض» «۱».

فإنّ مورد السؤال کان واقعهٔ شخصیهٔ ابتلی بها حمّاد. و ظاهر قوله علیه السلام:

«امض» توجُّه الأمر إلی حماد بشخصه.

و لکن الفقهاء استنبطوا من أمر الامام وجوب مضی الصلاهٔ علی کلّ من شک فی الرکوع حین السجدهٔ علی نحو القضیهٔ الکلیهٔ الحقیقهٔ. و استدلّوا بهذه الصحیحهٔ و مثلها لحجیهٔ قاعدهٔ التجاوز، و حکموا بثبوت حکم وجوب المضیّ- فی مفروض السؤال- فی حق جمیع المکلّفین. و إنّ ممّا اعتمد علیه الفقهاءُ فی تعمیم هذا الحکم إلی جمیع المکلّفین، قاعدهٔ الاشتراک.

«ب»: إنّ إسحاق ابن عمّار کان حینما یأکل السحر فی لیلهٔ رمضان، یعرض له الشک فی طلوع الفجر، فلم یکن یدر أ یجوز له استمرار الأکل أم لا؟ فسأل أبا عبد اللّه علیه السلام عن تکلیف نفسه، فأجابه الامام علیه السلام ببیان تکلیفه فی تلک الواقعهٔ.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ب ۱۳، من أبواب الرکوع، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۲

کما ورد فی موثقهٔ إسحاق، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام آکل فی شهر رمضان باللیل حتی أشکُّ؟ قال علیه السلام: کُل حتی لا تشکّ» «۱».

«ج» مرض الولید بن صبیح بالمدینهٔ فی شهر رمضان- و هو صائم-، فهیّأ له أبو عبد اللّه علیه السلام الغذاءَ و أمره بالأکل، کما ورد فی الصحیح عن الولید بن صبیح، قال: «حممت بالمدینهٔ یوماً من شهر رمضان، فبعث إلیَّ أبو عبد اللّه علیه السلام بقصعهٔ فیها خلّ و زیت، و قال أفطر و صلِّ و أنت قاعد» «۲».

فإنّ فی هذه النصوص لم یبیّن الامام حکماً کلیاً، و لم تدل بالدلالهٔ اللفظیهٔ علی کبری کلیهٔ، بل إنّما دلّت علی حکم جزئی متعلّق بشخص السائل فی الواقعهٔ التی ابتلی بها. و لکن مع ذلک قد أفتی الفقهاء بثبوت ذلک الحکم فی حق جمیع المکلّفین.

بل فی أکثر النصوص الواردهٔ فی مختلف الأبواب الفقهیهٔ یکون مورد السؤال رجلًا مفروضاً فی کلام السائل بمثل قوله: «سألته عن رجل». و ذلک الرجل المسئول عنه شخص واحد یدور حوله سؤال السائل و جواب الامام و یتعلّق الحکم- الذی بیّنه الامام علیه السلام فی الجواب- بشخص ذلک الرجل المسئول عنه حسب القواعد اللفظیهٔ. فما هو الوجه فی تعمیم الحکم إلی غیره من سایر المکلّفین فی جمیع الأعصار؟ نقول: ذلک الوجه هو قاعدهٔ الاشتراک.

نعم فی کثیر من النصوص یکون موضوع السؤال و الجواب طبیعی الرجل و المرأهٔ، أو طبیعی فعل أو شیءٍ، ففی مثل هذه النصوص قد یقال: إنّه لا

---

(۱) وسائل الشیعهٔ: ب ۴۹، من أبواب ما یمسک عنه الصائم: ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱۸، من أبواب من یصح منه الصوم، ح ۲. قوله: «بقصعهٔ» إناءٌ وسیع غیر عمیق مصنوعٌ من الخشب (سینی چوبی بزرگ).

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۳

حاجهٔ لتعمیم الحکم إلی قاعدهٔ الاشتراک. و لکن تصلح هذه النصوص بسیاقها و کیفیهٔ إلقائها للدلیلیهٔ علی هذه القاعدهٔ، کما سیأتی تقریب ذلک.

و علی أیّ حال لا إشکال فی ابتناء تعمیم الحکم المستفاد من کثیر من النصوص الشرعیهٔ بل أکثرها علی قاعدهٔ الاشتراک.

ضابطهٔ جریان

القاعدهٔ

و لا یخفی أنّ الضابطهٔ فی جریان هذه القاعدهٔ تبتنی علی تعیین المعنی المقصود من الاشتراک. و المراد من الاشتراک فی نصّ القاعدهٔ أنّ الحکم الثابت لشخص بما له من الجنسیهٔ و الخصوصیات الدخیلهٔ فی ثبوت الحکم له، ثابت فی حق سایر المکلّفین المجانسین له الواجدین لتلک الخصوصیات الدخیلهٔ فی الحکم.

و لیس المراد منه أنّ کل حکم ثبت لشخص ثابتٌ لسائر المکلّفین و لو لم یکونوا متّصفین بخصوصیات و أوصاف دخیلهٔ فی موضوع الحکم. و ذلک لوضوح اختلاف الأحکام باختلاف جنس المکلّفین و حالاتهم و خصوصیاتهم الدخیلهٔ فی موضوع الحکم؛ حیث لا ریب فی دخل کثیر من القیود و الخصوصیات الراجعهٔ إلی أشخاص المکلّفین فی ثبوت التکلیف.

مثل الذکورهٔ و الانوثهٔ، و العسر و الیسر و السفر و الحضر و المریض و السالم و الضرر و الحرج و الاضطرار و الاکراه و عدمها و الجنابهٔ و الحیض و الاستحاضهٔ.

فلا محالهٔ تختلف التکالیف باختلاف المکلّفین فی الأوصاف و الخصوصیات و الحالات الدخیلهٔ فی التکلیف. و إلّا یلزم اتحاد جمیع المکلّفین فی التکلیف فی جمیع الحالات. و هذا خلاف الضرورهٔ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴

و علیه فالمعیار فی الاشتراک- المأخوذ فی نصّ القاعدهٔ- اتحاد العنوان المأخوذ فی موضوع الحکم حسب ما یستفاد من النصوص و سایر أدلّهٔ ذلک الحکم. فما اخذ فی ذلک العنوان- من الجنسیهٔ و الحالات و الأوصاف و الخصوصیات الدخیلهٔ فی الحکم حسب دلالهٔ الدلیل و الضرورهٔ الفقهیهٔ- هو المیزان فی اشتراک ذلک الحکم بین جمیع من اتصف بذلک العنوان.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۵

مدرک القاعدهٔ

اشارهٔ

۱- الضرورهٔ و الاتفاق.

۲- الاستدلال بالکتاب و السنهٔ.

۳- السیرهٔ العقلائیهٔ التقنینیهٔ.

۴- الاحتجاج بالاستصحاب.

۵- المناقشهٔ فی بعض الوجوه الاخری.

و قد استدل لهذه القاعدهٔ بوجوه عدیدهٔ لا یخلو بعضها من المناقشهٔ. و نکتفی بذکر بعض هذه الوجوه؛ نظراً إلی تمامیتها و کفایتها عن سایر الوجوه.

الضرورهٔ و الاتفاق

من أهمّ الوجوه المستدلّ بها لاعتبار هذه القاعدة، ضرورة الشرع و تسالم الفقهاء، بل اتفاق المسلمین علیها؛ فالاجماع علیه حاصل، بلا حاجة إلی تحصیل. و لکن الاجماع فی المقام لا یکون دلیلًا مستقلًا؛ لعدم کونه کاشفاً تعبّدیاً عن رأی المعصوم، بعد وجود الأدلّة الصالحة للاستدلال و احتمال استناد الأصحاب. إلیها، بل المظنون، بل المقطوع کما ستعرف. مع أنّه لا حاجة إلی الاجماع، بعد کون مفاد هذه القاعدة من الاصول المسلّمة الضروریة المتّفق علیها بین المسلمین.

بل إنّ اشتراک التکالیف بین المسلمین قاطبةً بالمعنی الذی بیّناه آنفاً من ضروریات الدین و مما اتّفق علیه المسلمون؛ حیث لم یقل أحد منهم باختصاص الأحکام بزمان الشارع أو بشخص خاص إلّا بعض أحکام معدودة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶

مجعولة لشخص النبی صلی الله علیه و آله.

و الوجه فی کونها من ضروریات الدین أنّ ملاک ضروری الدین؛ إما نص الکتاب المجید و صراحته بالحکم، أو صراحة السنة القطعیة المتواترة بین الفریقین، أو إجماع الفریقین و اتفاق جمیع المسلمین علیه. و اشتراک الأحکام بین جمیع المکلّفین فی جمیع الأعصار- بالمعنی الذی بیّناه- مما اتّفق علیه الفریقان و جمیع المسلمین.

و علیه فمنکر الاشتراک مع المعرفة و الالتفات إلی لازمه مرتدٌّ بلا إشکال، کیف و لو أنکر مسلم بقاءَ حکم من الأحکام الشرعیة- کحرمة الخمر مثلًا-؛ بأنّ أنکر ثبوت حرمة الخمر- مثلًا فی زماننا و ادّعی اختصاصها بزمان الشارع یصیر مرتدّاً مع المعرفة و الالتفات بلازمه، فضلًا عن دعوی ذلک فی جمیع أحکام الشریعة، فکما أنّ أصل ثبوت الأحکام الشرعیة المهمة الأساسیة من ضروریات الدین، فکذلک دوامها و بقائها إلی یوم القیامة مما اتفق علیه قاطبة المسلمین.

و من هنا لم تر أحداً من الفقهاء یُفتی باختصاص الحکم- الذی أجاب به الامام علیه السلام سؤال السائل عن تکلیف شخصه فی الواقعة التی ابتلی بها- المستفاد من الخطابات الشخصیة بشخص السائل. و جعلوا مثل هذه الخطابات من قبیل «إیّاک أعنی و اسمعی یا جارة» و أوّلوها إلی القضایا الحقیقة المبتنیة علیها الخطابات الشرعیة. و من هنا تری الفقهاءَ لا یزالون یستدلّون بالخطابات الشخصیة الصادرة عن أهل البیت علیهم السلام لفتاواهم، کما ذکرنا آنفاً بعض هذه الخطابات فی الأمثلة المذکورة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷

و قد بیّنا فی محلّه من علم الاصول «۱» أنّ الخطابات الشرعیة کلّها مؤوّلة إلی قضایا حقیقیة. و هذا مما لا خلاف فیه بین الفقهاء.

و علیه فهذه القاعدة من المسلّمات الثابتة بضرورة الشرع.

فلاـ تحتاج فی إثباتها إلی الاستدلال بوجوه اخری، و لکن مع ذلک نذکر أهمّ هذه الوجوه؛ تقویةً لدلیل هذه القاعدة و تشییداً لأرکانها.

الاستدلال بالکتاب و السنّة

أما الکتاب:

فیمکن الاستدلال لهذه القاعدة بما دلّ من الآیات القرآنیة علی تعلق التکلیف بعموم المؤمنین فی کثیرٍ من أبواب الفقه. و هذا الدلیل من قبیل الاستقراء التام فی آیات الأحکام القرآنیة.

ففی أبواب العبادات مثل قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ»، «... ۲» و قوله: «إِنَّ الصَّلَاةَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتَاباً مَوْقُوتاً» «۳». و قوله: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ» «۴». و:

(۱) راجع إلی کتابنا بدائع البحوث فی علم الاصول: ج ۱، ص ۲۳۱- ۲۳۵.

(۲) المائدة: ۶.

(۳) النساء ۱۰۳.

(۴) البقرة: ۱۸۳.

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» «۱».

و فی أبواب المعاملات: کقوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۲» و قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْکُمْ» «۳» و قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَأْکُلُوا الرِّبَوا أَضْعافاً مُضاعَفَةً» «۴».

و فی الجزائیات: کقوله: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی» «۵».

إلی غیر ذلک من الآیات الدالة بعمومها علی اشتراک التکالیف و الأحکام الشرعیة التکلیفیة و الوضعیة بین جمیع المؤمنین فی جمیع الأعصار؛ لأنّه مقتضی العموم اللفظی المستفاد من صیغة الجمع، بعد البناء علی عدم اختصاصها بالمشافهین، کما هو مقتضی التحقیق، و علیه قاطبة العلماء المحققین. و لا خلاف فی شمول مثل هذه الخطابات للنساء و أنّ الخطاب للذین آمنوا بالتذکیر إنّما هو لتغلیب جانب الذکور.

هذا مع تعلق الحکم فی کثیر من الآیات بطبیعی الموضوع الشامل للافراد و المصادیق المندرجة تحته إلی یوم القیامة، و لیست نزول هذه الآیات علی نحو المخاطبة کالطائفة الاولی حتی تأتی شبهة الاختصاص بالمشافهین، کالمستطیع فی قوله: «وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» «۶».

و الزّانیة و الزانی فی قوله: «الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» «۷».

و قوله: «و الزّانِی لا یَنْکِحُ إِلّا زانِیَةً أَوْ مُشْرِکَةً وَ الزّانِیَةُ لا یَنْکِحُها إِلّا زانٍ أَوْ

(۱) المائدة: ۹۵.

(۲) المائدة: ۱.

(۳) النساء: ۲۹.

(۴) آل عمران: ۱۳۰.

(۵) البقرة: ۱۷۸.

(۶) آل عمران: ۹۷.

(۷) النور: ۲.

مُشْرِکٌ» «۱».

و السارق و السارقة فی قوله: «وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما» «۲».

فانّ الحکم فی هذه الطائفة من الآیات قد تعلّق بطبیعی الموضوع المقدّر وجود مصادیقه فی الخارج علی نحو القضیة الحقیقیة. فکلّ ما إذا تحقق موضوعه فی الخارج- طیّ القرون و تمادی الأعصار إلی یوم القیامة- یشمله الخطاب الشرعی و یصیر الحکم فعلیاً.

و من الآیات الدالّة علی مفاد هذه القاعدة بوضوح قوله تعالی: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلّا کَافَّةً لِلنّاسِ» «۳»؛ فإنّ هذه الآیة تدل علی عدم اختصاص ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله من الأحکام و التکالیف بشخص أو قوم خاصٍّ. و مثله قوله تعالی: «وَ أُوحِیَ إِلَیَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» «۴».

و كـذا إطلاقـات كثير من آيـات الأحكـام و خطاباتها تـدلّ على اشتراك الأحكام بين المكلّفين. و بـذلك نسـتطيع أن نقول مقتضـى إطلاقات الكتاب و عموماته اشتراك التكليف بين المكلّفين، و التخصيص و التقييد بحاجة إلى المخصّص و المقيّد.

و أما السنة:

فمنها ما رواه الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد عن أبى عمر و الزبيدى عن أبى عبد اللّه عليه السـلام فى حديث طويل قال: «فمن كان قد تمّت فيه شرائط اللّه (عزّ و جلّ)- التى وُصِف بها أهلُها من أصحاب النبى صلى الله عليه و آله- و هو مظلوم، فقد أُذِن له فى الجهاد، كما اذن لهم؛ لأنّ حكم اللّه

(۱) النور: ۳.

(۲) المائدة: ۳۸.

(۳) سبأ: ۲۸.

(۴) الأنعام: ۱۹.

(عزّ و جـلّ) فى الأـوّلين و الآـخرين و فرائضه عليهم سواءٌ، إلّا من علّةٍ أو حـادث يكون. و الأوّلون و الآخرون أيضاً فى منع الحوادث شركاءٌ. و الفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون عن أداء الفرائض عما يُسأل عنه الأوّلون و يُحاسبون عمّا به يحاسبون». «۱»

و دلّ على عـدم تغيير الأحكـام إلى يوم القيامـة صـحيح زرارة، قـال: «سـألت أبـا عبـد اللّه عليه السـلام عن الحلال و الحرام. فقال عليه السلام: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة لا يكون غيره و لا يجىءُ غيره». «۲»

و ما رواه جعفر بن محمد الفزارى معنعناً عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال عليه السلام: «و كيف لا يكون لرسول اللّه صلى الله عليه و آله من الأمر شىءٌ و قد فوّض إليه؟! فما أحلّ كان حلالًا إلى يوم القيامة، و ما حرَّم كان حراماً إلى يوم القيامة». «۳»

و موثقة سـماعة بن مهران قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل. فقال عليه السلام: نوح و ابراهيم و موسـى و عيسـى عليهم السلام و محمد صلى الله عليه و آله. إلى أن قال: فكلُّ نبيٍّ جاءَ بعد المسيح أخذ بشريعته و منهاجه حتى جاءَ محمد صلى الله عليه و آله بالقرآن و بشريعته و منهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة». «... ۴»

قـال العلامـة المجلسـى: «و الاجماع على عـدم اختصاص الأحكام بزمانه ... مع أنّ الأخبار المتواترة تـدل على عـدم اختصاص أحكام القرآن و السنّة بزمان دون زمان، و أنّ حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة». «۵»

و قد روى الصدوق فى العيون عن الرضا عن أبيه عليهما السلام: «أنّ رجلًا سأل أبا

(۱) فروع الكافى: ج ۵، ص ۱۸، ح ۱ و وسائل الشيعة: ب ۹، من أبواب الجهاد العدوّ، ح ۱.

(۲) اصول الكافى: ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

(۳) بحار الأنوار: ج ۳۶، ص ۱۳۲، ح ۸۵.

(۴) اصول الكافى: ج ۲، ص ۱۷، ح ۲.

(۵) بحار الأنوار: ج ۸۲، ص ۱۴۹.

عبـد اللّه عليه السـلام، ما بال القرآن لا يزداد على النشـر و الدرس إلّا غضاضة؟ فقال عليه السـلام: لأن اللّه (تبارك و تعالى) لم يجعله

لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس، فهو فی کل زمان جدید و عند کل قوم غضّ إلی یوم القیامة». «۱»

قوله: غضٌّ: أی طریٌّ، نَضِرٌ. و الغضاضة: هی النضارة و الطراوة.

و روی الکلینی باسناده عن أبی بصیر عن الصادق علیه السلام فی حدیث قال: «لو کانت إذا نزلت آیةٌ علی رجل ثمّ مات ذلک الرجل ماتت الآیة، مات الکتاب و السنة و لکنّه یجری فیمن بقی کما جری فیمن مضی». «۲»

و فی صحیحة فضیل بن یسار: «قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الروایة، ما من القرآن آیة إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ فقال علیه السلام: ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما یجری الشمس و القمر، کلما جاء تأویل شیءٍ منه یکون علی الأموات کما یکون علی الأحیاء». «... ۳»

فانّ هذه النصوص صریحة فی اشتراک التکالیف و الأحکام بین جمیع المکلّفین إلی یوم القیامة.

و نظیرها ما رواه العیاشی فی تفسیره عن الفضیل بن یسار، إلّا أنّ فی ذیله ...: «منه ما مضی و منه ما لم یکن بَعْدُ. یجری کما تجری الشمس و القمر. کلّ ما جاءَ منه شیءٌ وقع». «... ۴»

و روی فی غیبة النعمانی باسناده عن سماعة بن مهران عن أبی عبد اللّه-

(۱) بحار الأنوار: ج ۱۷، ص ۲۱۳، ح ۱۸ و ج ۸۵: ص ۱۵، ح ۸ و ج ۲: ص ۲۸۰، ح ۴۴.

(۲) بحار الأنوار: ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۴۳.

(۳) بصائر الدرجات، ص ۱۹۶/ بحار الأنوار: ج ۸۹، ص ۹۸، ح ۶۴. و رواها بسند صحیح آخر فی بصائر الدرجات ص ۵۵، نقله فی البحار ج ۲۳، ص ۱۹۷.

(۴) بحار الأنوار: ج ۸۹، ص ۹۴، ح ۴۷.

فی حدیث-: «للقرآن تأویل یجری کما یجری اللیل و النهار و کما تجری الشمس و القمر. فاذا جاءَ تأویل شیءٍ منه، وقع، فمنه ما قد جاءَ و منه ما لم یجیءُ». «۱»

فإنّ هذه النصوص و إن ورد فی القرآن، إلّا أنّ الضرورة قاضیة بعدم الفرق بین القرآن و السنة و الکتاب و العترة من جهة اشتراک الأحکام المستفاد منهما بین جمیع المکلّفین و عدم اختصاصها بقوم دون قوم.

و منها ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة» «۲».

هذا مضافاً إلی اطلاقات النصوص المتعلّق فیها الحکم بطبیعی الموضوع مثل: من صام فی شهر رمضان، و من یصلی و یحجّ، أو یجنب، أو یغتسل، أو یبیع، أو ما لاقی نجساً، أو ما ذکر اسم اللّه علیه، أو ما اکل لحمه من الحیوان، أو ما اشتُری من اللحم فی سوق المسلمین، و نحو ذلک مما لا یُحصی من العناوین المتعلّقة بطبائعها للحکم التکلیفی أو الوضعی. و نحو ذلک خطاباتٌ عُبِّر فیها عن الموضوع بالموصول الشامل للرجال و النساء و جمیع المکلّفین علی نحو القضیة الحقیقیة. و غیر ذلک من أنحاء الخطابات الکلیة المتضمّنة للکبریات الکلیة الملقاة علی نحو القضایا الحقیقیة.

(۱) بحار الأنوار: ج ۲۳، ص ۷۹، ح ۱۳.

(۲) بحار الانوار: ج ۲، ص ۲۷۲.

السیرة العقلائیة التقنینیة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بالسيرة العقلائية؛ نظراً إلى أنّ الخطابات الشرعية إنّما صدرت من الشارع فى مقام التشريع و التقنين. و قد علمنا أنّ دأب الشارع و منهجه فى تشريع الأحكام إنّما استقرّ على ما استقرّت عليه سيرة العقلاء فى تقنين القوانين من حيث وضعها على سبيل القضايا الحقيقية، و إن كان هناك فرقٌ بين سيرة العقلاء و بين دأب الشارع فى وضع القوانين؛ نظراً إلى أنّ القانون العقلائى ربما يكون محدوداً بمنطقة و قبيلة و طائفة و مملكة خاصة، بخلاف الأحكام الشرعية. و لكن ضرب القانون فى سيرة العقلاء دائماً يكون على النحو الكلى و على سبيل القضية الحقيقية، لا ـ على نحو القضية الجزئية الشخصية، و إلّا لا يكون من قبيل التقنين. كذلك الشارع قد استقرّ دأبه فى تشريع الأحكام على سبيل القضايا الحقيقية؛ لأنّه فى مقام التقنين. فانّ لمنهجه جذراً فى السيرة العقلائية فى باب التقنين.

فكما أنّ كلية القانون فى سيرة العقلاء لا تنافى اختصاصه بصنف خاص أو مكان أو زمان خاص، كما يضعون لرئيس القوم قوانين كلية من كيفية ملبسه و نظافته و ضيافته، بل و ساعات خروجه من البيت و دخوله و ساير شئونه الشخصية بما أنّه رئيس، و يضعون قوانين خاصة للعبور من مفترق الطرق و مقاطعها، و لبعض الأيام، بل لبعض ساعات الليل و النهار باقتضاء بعض المناسبات قوانين خاصة.

كذلك وضع الأحكام الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية، لا ينافى أخذ الشارع بعض القيود و الخصوصيات فى المكلّف الواقع موضوعاً للحكم، بل أيضاً قد يُتراءى من الشارع وضع بعض أحكام شخصية، كوضعه بعض

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۴

أحكام خاصة للنبى صلى الله عليه و آله. و ذلك مثل وجوب صلاة الليل و جواز نكاح أكثر من أربع نساء و حرمة النكاح معهنّ للمؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه و آله، و اختصاص الصفايا و قطائع الملوك و سهم النبى صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام بهما، و نحو ذلك من الأحكام المختصّة بالنبى صلى الله عليه و آله و الامام عليهم السلام، إلّا أنّ هذه الأحكام فى موارد خاصة معلومة بالاجماع و الضرورة فى مواردها و لا ـ ترتبط بسائر المكلّفين. و موضوع هذه القاعدة ما وضعه الشارع من الأحكام على المكلّفين. فانّ هذه الأحكام إنّما يضعها الشارع على نحو القضايا الحقيقية.

و قد اتضح على ضوءِ هذا البيان أنّه لا فرق بين منهج الشارع فى تشريع الأحكام و بين سيرة العقلاء، من هذه الجهة؛ أى جعل القوانين على نحو القضايا الحقيقية.

و أما تلك الموارد الشخصية فانّما يجعلها العقلاء فى سيرتهم التقنينية من قبيل التبصرة، فكذلك يمكن ملاحظة نظير ذلك- من الأحكام الشرعية المختصّة بالنبى و الامام عليهم السلام- بعنوان التبصرة.

نكتة

دقيقة مهمّة

و لكن هاهنا نكتةٌ دقيقة لا ينبغى الغفلة عنها؛ لأنّها توجب سقوط السيرة العقلائية عن حيّز الاستدلال بها لاثبات اشتراك الأحكام بين السابقين و اللاحقين إلى يوم القيامة.

و هى أنّ العقلاء فى تقنيناتهم لا ـ يلاحظون الأعصار المتأخّرة و الأجيال اللاحقة الحادثة بعد مضىّ قرون متمادية؛ لعلمهم بتغيُّر مقتضيات كل عصر و تطلُّب قوانين جديدة مناسبة لذلك العصر. و إنّما يضعون القوانين لأهل عصرهم و الأجيال المتقاربة لعصرهم.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۵

و عليه فلم تستقرّ سيرة العقلاء على وضع القوانين لجميع الأعصار اللاحقة عن عصرهم. فلا تصلح للدليلية على اشتراك الأحكام بين السابقين المعاصرين لزمان الشارع و بين اللاحقين عنهم إلى يوم القيامة.

نعم تصلح لاثبات الاشتراک بين المکلّفين المعاصرين لزمان الشارع و من قاربهم على النحو الذى بيّناه.
و بعبارهٔ اخرى تصلح لاثبات اشتراک الأحكام بين المکلّفين عرضاً، لا طولًا فى عمود الزمان و خلال الأعصار و طىّ القرون إلى يوم القيامهٔ.

الاحتجاج بالاستصحاب

و من الوجوه التى استدلّ بها لهذه القاعدهٔ، استصحاب الحكم- الثابت للجميع فى عهد المعصومين عليهم السلام يقيناً- إلى زماننا هذا.
و يؤيّد عدم القول بالفصل بين المکلّفين فى عصر الشارع و بين المکلّفين فى زماننا.
و لا يخفى أنّ الاستصحاب و إن لا تصل النوبهٔ إليه مع حصول اتفاق المسلمين و توفّر نصوص الكتاب و السنهٔ و تماميهٔ دلالتها على المطلوب؛ لعدم وجود شک فى اشتراک الأحكام بعد وجود الأدلّهٔ القطعيهٔ حتى يجرى الاستصحاب.
إلّا أنّ أهميهٔ الاستصحاب بلحاظ أنّه- بناءً على ابتناءِ حجيته على بناءِ العقلاء و عدم توقف إثبات اعتباره على الروايات- يمكن التعويل عليه فى الاحتجاج به على الملحدين و المتنوّرين- غير المنتحلين إلى الاسلام- لاثبات اشتراک الأحكام بين المعاصرين لزمان الشارع و بين اللاحقين إلى زماننا هذا.
فانّه يصح للاستدلال به على المطلوب، مع قطع النظر عن الأدلّهٔ الشرعيهٔ.
مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهيهٔ الأساسيهٔ، ج۳، ص: ۴۶
و لكن الذى يقتضيه الارتكاز العقلائى و يساعده الاعتبار المحكَّم عند أهل المحاورهٔ، أن يُستند فى مثل المقام إلى أدلّهٔ و أمارات واصلهٔ من جانب الشارع؛ لأنّه كما يؤخذ منه أصل الشريعهٔ و أحكامها، كذلک لا بدّ أن يؤخذ منه أمد أحكام دينه و استمرار القوانين الشرعيهٔ التى جعلها؛ نظراً إلى ارتباط ذلک بكيفيهٔ الجعل و التشريع.
و لكن الاشكال فى اختلال أركان الاستصحاب؛ نظراً إلى عدم وحدهٔ القضيهٔ المتيقّنهٔ و المشكوكهٔ؛ حيث إنّ موضوع القضيهٔ المتيقنهٔ هو المؤمنون المعاصرون و موضوع القضيهٔ المشكوكهٔ هم الغائبون فى عصر الشارع الموجودون بعده.
و اجيب: بأنّ الأحكام كانت ثابتةً لجميع المکلّفين على النحو الكلى و سبيل القضيهٔ الحقيقيهٔ. فهى كانت ثابتهٔ للجميع فى عصر الشارع يقيناً، و إنّما الشک فى بقائها إلى عصرنا. و دعوى تغيُّر الموضوع و تبدّله مما لا أساس لها، بعد وضع الأحكام على الذين آمنوا فى عصر الشارع بما أنّهم مؤمنون، و من هنا لو كان اللاحقون المعدومون موجودين فى عصر الشارع لشملهم الخطاب. و إنّما الشک لقصور الأدلّهٔ عن شمولها للّاحقين الغائبين عند من يرى أو يحتمل اختصاصها بالمشافهين المخاطبين للشارع. و ليس موضوع الأحكام فى لسان الأدلّهٔ مقيداً بالحضور فى عصر الشارع حتى يتبدّل الموضوع بموتهم و انقراضهم. فانّ قصور الأدلّهٔ لشمول الغائبين غير كون موضوعها مقيداً بالحضور.
و يظهر هذا الجواب فى دفع الاشكال المزبور من كلام الشيخ الأعظم؛ حيث قال: «إنّه لا فرق فى المستصحَب بين أن يكون حكماً ثابتاً فى هذه الشريعهٔ أم حكماً من أحكام الشريعهٔ السابقهٔ؛ إذ المقتضى موجود- و هو جريان دليل
مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهيهٔ الأساسيهٔ، ج۳، ص: ۴۷
الاستصحاب- و عدم ما يصلح مانعاً، عدا امور:
و فيه: إنّ وحدهٔ القضيهٔ المتيقنهٔ و المشكوكهٔ شرط فى جريان الاستصحاب و هى لم تُحرز، و إلّا لشملته العمومات و اطلاقات الأدلّهٔ الاوليهٔ من غير حاجهٔ إلى الاستصحاب.
نعم لو كان تعدد القضيتين من قبيل المانع- من غير اشتراط وحدتهما- لتمّ ما ذكره؛ إذ المفروض قصور الخطابات القرآنيهٔ عن شمولها لغير المشافهين؛ لاحتمال كون عنوان «يا ايّها الذين آمنوا» و نحو عنواناً مشيراً إلى الأفراد الخارجيهٔ، من غير احراز تقيّد

موضوع الخطابات بالمشافهین.

فحینئذٍ لو کان تعددهما مانعاً فحیث لم یثبت المانع- لعدم احراز تقید موضوع الخطابات بالمشافهین، بل المفروض احتماله-، یمکن القول بجریان الاستصحاب و لکن الوحدة شرط لجریانه، لا کون التعدد مانعاً.

منها: ما ذکره بعض المعاصرین، من أنّ الحکم الثابت فی حقّ جماعةٍ لا یمکن استصحابه فی حقّ آخرین؛ لتغایر الموضوع ... و حلّه: أنّ المستصحَب هو الحکم الکلّی الثابت للجماعة علی وجهٍ لا مدخل لأشخاصهم فیه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقین فی السابق عمّهم الحکمُ قطعاً» «۱».

المناقشة فی بعض الوجوه الاخری

و قد ذکرت هناک وجوه اخری: کارتکاز عامة المسلمین علی اشتراک الأحکام الشرعیة بین الجمیع، و تنقیح الملاک القطعی؛ للقطع بعدم دخل الخصوصیة الشخصیة فی ثبوت الحکم، إلی غیر ذلک من الوجوه المذکورة فی المقام.

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۳، ص ۲۲۵، ۲۲۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۸

و لکن لا حاجة إلی ذکرها بعد وضوح اعتبار القاعدة و ثبوت حجیتها بضرورة الدین و اتفاق المسلمین، و سایر الأدلّة القطعیة.

و أما ما قیل- من أنّ اللّه عالم فی الأزل بوجود المصلحة فی الفعل الفلانی الصادر من شخص متصف بکذا. و هذا العلم علة لجعل الحکم المتعلّق بذلک الحکم. فالحکم مجعول فی الأزل علی آحاد أشخاص المکلّفین، و مع ذلک لا حاجة إلی قاعدة الاشتراک. بل الأحکام ثابتة لآحاد المکلّفین من الأزل-، فهو مما لا أساس له.

و ذلک أوّلًا: لأنّ علمه تعالی لیس علّة للتشریع، و لا لصدور سایر الامور من اللّه، بل تابع لإرادته، کما قال: «و أمره إذا أراد شیئاً یقول له: کن فیکون». و من هنا نعتقد أنّ دین الاسلام إنّما شُرّع بعد سایر الأدیان السالفة فهو حادث، مع کون علم اللّه أزلیاً.

و ثانیاً: أنّه قد قرّرنا فی محلّه أنّ الاحکام تتعلّق بالطبائع، لا بالأشخاص و المصادیق، کما یلوح ذلک من کلام هذا العَلَم.

و ثالثاً: أنّ المصالح الشخصیة تتبع الخصوصیات المختصّة بالأشخاص و دائماً تکون فی معرض التغییر. و من هنا لا تُلاحظ فی مقام ضرب القانون، بل إنّما تلاحظ المصالح النوعیة الغالبیة.

و أما تطبیقات هذه القاعدة

فغنیّة عن الاحصاء و البیان. و ذلک لأنّک تستطیع أن تستخرجها من أوّل الطهارة إلی آخر الدیات بعد ما سردناه لک من المعیار و الضابطة. و هی کل فرع سأل فیه الراوی الامام عن تکلیف شخصه، و الامام أجابه کذلک ببیان تکلیفه بأمره أو نهیه أو بیان تکلیفه بمخاطبة شخصه.

و موارد ذلک کثیرة خارجة عن حد الإحصاء، و ذکرنا نماذج منها فی مفاد القاعدة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۹

[القاعدة الثانیة] «قاعدة اشتراک الکفار» «مع المسلمین فی التکلیف»

اشارة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۵۰

۱- أهمية هذه القاعدة.

۲- هذه القاعدة اصولية، لا فقهية.

۳- كيفية وقوعها فى قياس الاستنباط.

۴- مفاد القاعدة و ماهيتها.

۵- ليس الكفار غافلين عن أصل التكليف.

۶- المناقشة فى تعليل عدم تكليف الكفار بغفلتهم.

۷- ردّ التعليل باشتراط الاسلام فى صحة الفروع.

أهمية هذه القاعدة

اشارة

إنّ لهذه القاعدة أهمية وافرة من الجهتين.

إحداهما: بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار- بناءً على القول باشتراك الكفار مع المسلمين فى التكليف-؛ حيث لا بد حينئذٍ من جريان جميع آثار التكليف بالفروع فى حقهم، من وجوب تعلّم الأحكام، و وجوب إجراء الحدود و التعزيرات عليهم، بل القضاءُ و الكفارات، إلّا ما ارتفع منه بعد إسلامهم بقاعدة الجبّ.

و هذا اللازم يشكل الالتزام به على النحو المطلق، و قد وقع الكلام و النقض و الابرام فى ترتب الآثار المزبورة، و سوف نتعرّض إلى البحث عن ذلك فى خلال مباحث هذه القاعدة، إن شاء اللّه.

ثانيتهما: عويصة شبهة الاجبار فى الاسلام و الاكراه على قبول الدين و العمل بأحكامه، حتى الكفار و المشركين الذين لم يعتقدوا أصل الاسلام و لم ينقادوا أحكامه. و كيف يمكن إجبار من لم يعتقد ديناً و لم يلتزم بأحكامه على

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۵۱

العمل بأحكامه و العقوبة على ترك العمل بقوانينه؟! و لم يُعهد ذلك بين العقلاء فى طول تاريخ تمدُّن البشر. و هذه العويصة و الشبهة الاعتقادية إنّما تنشأ من القول بحجية هذه القاعدة و لا بدّ من حلّها و الاجابة عنها ببيان منطقى برهانى.

و نحن فى راحة من هذه العويصة؛ لما اخترناه و سلكناه من عدم حجية هذه القاعدة، رغماً لما يستفاد من ذهاب المشهور إلى أنّ الكفار معاقبون على الفروع كما هم يعاقبون على الاصول.

و التحقيق فى الجواب: عدم دليل على ثبوت التكليف الفعلى فى حقّ الكفار، بحيث تنفذ فى حقّهم الأحكام الجزائية و ساير آثار الأحكام التكليفية؛ لعدم دليل على القاعدة المبحوث عنها بهذا المعنى. بل إنّما نلتزم بها بالمعنى الذى سنفسّره و نبيّنه.

هذه القاعدة

اصولية، لا فقهية

قد سبق منّا فى المجلّد الأوّل من كتابنا «بدائع البحوث» فى تعريف القاعدة الاصولية و الفرق بينها و بين القاعدة الفقهية، أنّ القاعدة الاصولية كبرى واقعة فى الحدّ الأوسط من قياس الاستنباط، و نتيجتها تحصيل الحجّة على الحكم الفرعى الكلى.

و ليس بنفسها حكماً كلياً، بل من قبيل القضايا الكلية الحقيقية المتضمّنة لجعل الحجج و الأمارات الصالحة للاحتجاج بها على الأحكام الفرعية الكلية الشرعية.

و هذا بخلاف القاعدة الفقهية؛ حيث إنّها و إن كانت أيضاً كبرى كلّية صالحة للاحتجاج بها على الحكم الفرعى الشرعى الكلّى، إلّا أنّها بنفسها أحكامٌ كلية شاملة لمصاديقها و أفرادها التى هى أيضاً أحكام كلية نطاقها أصغر من

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۵۲

القاعدة. و إنّما يُستدلّ بالقاعدة الفقهية على الأحكام الفرعية من باب الاحتجاج بالكلى على مصاديقه و أفراده. و من هنا يكون الحكم المستدلّ له دائماً من أفراده و مصاديق القاعدة الفقهية، بخلاف الاصولية.

إذا عرفت ذلك تستطيع أن تعرف أنّ القاعدة المبحوث عنها فى المقام من قبيل القواعد الاصولية؛ نظراً إلى عدم كون الاشتراك فى الأحكام نفسه حكماً شرعياً، بل كبرى كلية على سبيل القضية الحقيقة صالحة للاحتجاج بها على ثبوت الحكم الفرعى الشرعى فيحق الكفار بالتقريب السابق آنفاً.

و لا فرق فى ذلك بين الاشتراك فى الاعتقادات و بين الاشتراك فى الأحكام؛ إذ متعلق الاشتراك فى كليهما الوجوب الشرعى؛ نظراً إلى إفادتها الاشتراك فى وجوب تحصيل اليقين، و هو حكم شرعى، و لو لاستقلال العقل، و لا منافاة؛ لأنّ العقل من مدارك الأحكام الشرعية.

نعم قد يقال بكون هذه القاعدة كلامية بلحاظ اشتراك الكفار و المسلمين فى التكليف بتحصيل العلم فى المسائل الاعتقادية، كما سبق فى قاعدة الاشتراك المطلق. و عليه فهذه القاعدة تندرج فى المسائل الكلامية؛ بلحاظ جريانها فى المسائل الاعتقادية، و وجوب الالتزام و الايمان باصول الاعتقادات، و تدخل فى القواعد الاصولية بلحاظ جريانها فى الأحكام الكلية الفرعية.

و لا بأس باندراج قاعدةٍ فى مسائل علمين؛ نظراً إلى مالها من الدخل فى غرض تدوين كل واحدٍ منهما، كما أشار إلى ذلك فى الكفاية فى تعريف مسائل العلم، بقوله: «و المسائل عبارةٌ عن جملة من قضايا متشتّة جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دوِّن هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمّين لأجل كلّ منها دون علم على حدة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۵۳

فيصير من مسائل العلمين» «۱».

هذا مع عدم دخول الاشتراك فى الاعتقادات فى القاعدة المبحوث عنها فى المقام؛ إذ الكلام فى الاشتراك فى الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية، دون الاعتقادات.

و لكن مقتضى التحقيق- كما عرفت- أنّها قاعدة اصولية؛ لما بيّناه من ضابطة الفرق بين القاعدة الاصولية و بين القاعدة الفقهية و انطباق معيار القاعدة الاصولية على القاعدة المبحوث عنها فى المقام.

كيفية وقوعها فى قياس الاستنباط

أما كيفية وقوع هذه القاعدة فى قياس استنباط الأحكام الكلية الفرعية، فبيانها:

أنّ الفقيه يستدلّ بهذه القاعدة على تكليف الكفار- حال كفرهم- بآحاد الواجبات و المحرّمات. و يترتّب عليه جميع الحدود و التعزيرات، إلّا ما خرج بالدليل. فيؤلّف قياس الاستنباط و يستدل بقوله: «المسلمون مكلّفون بالفروع فى جميع الأقطار و الأعصار» و

«کل حکم ثبت تکلیف المسلمین به یشترک معهم الکفار فیه» فیستنتج من هاتین المقدمتین أنّ الکفار مکلّفون بالفروع. و هکذا فی آحاد الفروع. فیقول- مثلًا-: الکافر مکلّف بالخمس و الزکاهٔ و الصلاهٔ و الصوم و ... لقاعدهٔ اشتراکهم مع المسلمین فی الفروع. و یحرم علیهم شرب الخمر و الزنا و اللواط و السرقهٔ بدلیل قاعدهٔ اشتراکهم مع المسلمین فی الفروع. فیستحقون بذلک الحدود و التعزیرات و یجب علیهم الکفارات و سایر آثار التکلیف بالفروع.

---

(۱) کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۵۴

مفاد القاعدهٔ و ماهیتها

اشارهٔ

مفاد هذه القاعدهٔ اشتراک الکفار مع المسلمین فی التکلیف بالوظائف العملیهٔ المقرّرهٔ فی شریعهٔ الاسلام، فلا تشمل الأحکام الوضعیهٔ، إلّا بلحاظ ما تستتبعه من الأحکام التکلیفیهٔ.

و لا یخفی أنّه بعد الالتزام بتوجه التکلیف بالفروع إلی الکفار، لا مناص من الالتزام بأنّهم معاقبون علیها کما أنّهم معاقبون علی الاصول، کما اشتهر بین فقهائنا: أنّ الکفار معاقبون علی الفروع، کما أنّهم معاقبون علی الاصول. و علیه فتنقیح المعنی المقصود من هذه الکبری المعروفهٔ دخیلٌ فی فهم مفاد القاعدهٔ المبحوث عنها فی المقام.

و التأمّل یقضی أنّه ینبغی أن یکون المعنی المقصود: أنّهم معاقبون علی ترکهم العمل بالفروع بسبب عدم اعتقادهم و إیمانهم بالاصول، فیعاقبون یوم القیامهٔ. بأنّهم هلا آمنوا بالاصول حتی یعملوا بالفروع. کما أنّهم یعاقبون علی عدم إیمانهم بالاصول- بطریق السؤال عن أهل العلم و التعقّل و التفکر-، لأجل عنادهم و لجاجهم، أو لما یرون الایمان مزاحماً و مانعاً عن التلذّذ بشهواتهم.

فیعاقبون بعذاب شدید ألیم، لجهتین: إحداهما: عدم إیمانهم بالاصول. ثانیتهما:

عدم علمهم بالفروع.

فالسبب الأصلی لابتلائهم بالعذاب الخالد و العقاب الألیم الشدید، کفرهم و عدم ایمانهم بالاصول؛ لأنه المانع عن عملهم بالفروع. و لا یلزم من ذلک فعلیهٔ التکالیف الشرعیهٔ و تنجّزها فی حقّهم، کما قد یلوح من الکبری المزبورهٔ.

و بذلک یمکن الالتیام بین المشهور و بین ما اخترناه من التفصیل. و إلّا فلو قلنا بأنّ المقصود عقاب الکفار علی ترک العمل بالفروع علی حدهٔ- مضافاً إلی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۵۵

عقابهم علی عدم إیمانهم بالاصول- لا یمکن التلاؤم المزبور.

و علی ضوءِ هذا البیان تستطیع أن تعرف نقطهٔ التلاؤم بین ما اخترناه فی المقام و بین مسلک المشهور. و سیأتی توضیح ذلک.

لیس الکفار غافلین عن أصل التکلیف

و الحاصل أنّ تکلیف الکفار بالفروع إنّما هو فی طول التکلیف بالاصول. فانّهم مکلّفون بالفروع بهذا المعنی الطولی، لا علی حدهٔ فی عرض التکلیف بالاصول، کما قد تُوهِمه الکبری المزبورهٔ؛ حیث شُبِّه بالتکلیف بالاصول و جُعل علی وزانهٔ بلفظ «کما» فی نصّ الکبری. فکیف أنّ التکلیف بالاصول فعلی فی حق الکفار، کذلک التکلیف بالفروع.

و السرّ فی عدم کون هذا المعنی مرادهم من القاعدة المبحوث عنها فی المقام، عدم إمکان انبعاث من لا یعتقد بالاسلام؛ حیث لا یری أوامره و نواهیه من أمر اللّه و نهیه؛ لانه فرع اعتقاده بحقانیة الاسلام و نبوّة نبیّنا صلی الله علیه و آله و کون القرآن من الکتب السماویة النازلة من جانب اللّه تعالی، بل إنّما یمکن انبعاثه و بعثه بالامر و النهی الشرعی الاسلامی فی صورة اعتقاده بذلک. و من الواضح أنّ الأمر و النهی و البعث و الزجر فی حق من لا یمکن انبعاثه و انزجاره لغوٌ قبیح لا یصدر من الحکیم، إلّا فی طول الایمان بالاصول؛ نظراً إلی امکان انبعاثه بهذا المنوال.

و بناءً علی طولیة التکلیف بالفروع لا یتصور الغفلة عن أصل التکلیف؛ لما له جذرٌ فی حکم العقل المستقل.

بیان ذلک: أنّ المنتحل بأیّ دین إلهی – لم یُنبئ نبیّه بالخاتمیة کنبینا–؛ لمّا

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۶

یحتمل – بعد مجیءِ دین جدید – حقّانیة الدین اللاحق و نسخ الدین السابق به–؛ نظراً إلی تشریعهما من مشرّع واحد، و هو اللّه تعالی. و مع فرض کون کل منهما عالمیّاً، من دون اختصاص بقوم أو قبیلة خاصة–، یجب علیه بحکم العقل الفحص عن الدین اللاحق؛ لعدم دافع لاحتمال تشریع الدین اللاحق و نسخه الشریعة السابقة، إلّا بالتثبیت و الفحص.

المناقشة فی تعلیل عدم تکلیف الکفار بغفلتهم

و علیه فلا یُصغی إلی مقالة من «۱» علّل عدم کون الکفار معاقبین علی الفروع بتوقف تنجّز تکلیف الکفار علی العلم و الالتفات و عدم الغفلة، و بأنّ هذا الشرط غیر حاصل فیهم؛ لاعتقادهم بدینهم و علمهم ببطلان الاسلام و عدم احتمالهم التکلیف بغیر ما شُرّع فی دینهم.

و الوجه فی ذلک: أنّه بعد کون مشرّع الدین السابق و اللاحق واحداً – و هو اللّه تعالی – و کون کلٍّ واحد منهما دیناً عالمیاً من غیر اختصاص بقوم أو قبیلة، لا محالة یکون الدین السابق منسوخاً فی مواضع اختلافه مع الدین اللاحق، و هذا أمرٌ مسلّم یقتضیه حکم العقل باستحالة التناقض و التضاد فی أحکام المقنّن الحکیم.

فیجب بحکم العقل علی کل ذی دین إذا قرع سمعه مجیءُ دین جدید من جانب اللّه تعالی، أن یفحص عن إثباته بطلب البرهان و الحجة علیه، حتی یزیل الشک الطاری علی بقاءِ الدین السابق بسماعه خبر مجیء الدین اللاحق؛ لاستقلال الفعل بالاستیقان بطاعة اللّه و تحصیل المؤمن.

(۱) راجع القواعد الفقهیة/ للشیخ المحقق محمد الفاضل اللنکرانی: ج ۱، ص ۳۲۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۷

نعم من لم یقرع سمعَه تشریع دین جدید بحیث لا یحتمل ذلک، فهو معذور.

و کبری «توقف التکلیف علی الالتفات و عدم الغفلة» إنّما تصدق علی هذه الصورة، لا صورة سماع خبر مجیء دین جدید، کما أنّهم بعد انتحالهم إلی الاسلام سواءٌ مع المسلمین فی جریان القاعدة. فلا ینبغی الخلط فی ذلک، کما صدر من المحقق المزبور.

هذا مع أنّ العلم و الالتفات شرط تنجز التکلیف، لا أصل ثبوته، و لا سیّما فی طول الایمان بالاصول. فالغفلة علی فرض قبول تحققها فی الکفار إنّما تمنع عن تنجّز التکلیف کما فی المسلمین الغافلین، لا عن أصل ثبوت التکلیف. نعم یصلح هذا الوجه دلیلًا لردّ القول بثبوت التکلیف الفعلی فی حق الکفار علی حدة فی عرض التکلیف بالاصول. و إلّا فلو کان صالحاً للمنع عن ثبوت أصل التکلیف فی حقّهم، لکان یصلح للمنع عن ثبوت التکلیف بالاصول أیضاً، و لیس کذلک، بل لا غفلة هناک عن الاصول؛ لما له من الجذر فی الفطرة و العقل، إلّا فی المستضعفین القاصرین.

و لیس الکلام فی تنجیز التکلیف علی الکفار؛ لوضوح کونه فرع العلم و الالتفات، کما أنّ الأمر کذلک فی حق المسلمین. و إنّما الکلام فی ثبوت أصل التکلیف بالعمل بفروع الدین فی الجملة.

ردّ التعلیل باشتراط الاسلام فی صحة الفروع

و أما اشتراط الاسلام فی صحة الواجبات التکلیفیة و الوضعیة، فلا یمنع من تکلیف الکفار بالفروع بزعم بطلان جمیع طاعاتهم و واجباتهم- المشترط فیها الاسلام-، فلا أثر لتکلیفهم بالفروع. و ذلک لعدم المنافاة، غایة الأمر یجب علیهم أوّلًا الاسلام؛ تحصیلًا لشرط الواجب. و لا ینافی ذلک کون الاسلام و الایمان بالاصول واجباً

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۸

مستقلّاً، مع ماله من المقدّمیة للعمل بالفروع.

و أمّا بناءً علی القول بعدم کون الکفار معاقبین علی الفروع- کما هو رأی المخالفین للمشهور و نحن قوّیناه فی محلّه «۱» - لا مناص من القول بعدم اشتراک الکفار مع المؤمنین فی التکالیف و الأحکام العملیة الفرعیة، کما هو المختار.

---

(۱) راجع کتاب الخمس من دلیل تحریر الوسیلة: ص ۹۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۹

مدرک القاعدة

اشارة

۱- تأسیس الأصل فی المقام.

۲- سایر أدلّة هذه القاعدة.

۳- الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع.

۴- إقامة الحدود علی الکفار لیس لتکلیفهم بالفروع.

۵- النصوص الدالة وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار.

۶- النصوص الدالة علی إقامة الحدّ علی الکافر المتجاهر بشرب الخمر.

۷- النصوص الدالة علی وجوب اقامة حد الزنا علی الکفار.

۸- نظرة إلی کلام صاحب الجواهر.

۹- الاستدلال باطلاق الفتاوی و ردُّه.

تأسیس الأصل فی المقام

قبل الورود فی تحریر أدلّة هذه القاعدة، ینبغی تنقیح مقتضی الأصل فی المقام.

هل الأصل عدم تکلیف الکفار بالفروع أو یقتضی العکس؟

و هل الأصل فی المقام عقلی أو شرعی؟

مقتضی التحقیق أنّه لا أصل عقلی و شرعی فی المقام یقتضی تکلیف الکفار علی الفروع، لو لم یکن علی خلافه، إلّا بالمعنی الذی

فسرناه و حملنا رأى المشهور عليه. بمعنى التكليف بالايمان بأصل الدين ثمّ العمل بأحكامه.

أما الأصل العقلى: فلأنّه يبتنى على حكم العقل. و لا حكم للعقل بتكليف

الكفار على الفروع. و ذلك لابتناء حكمه بذلك على استقلال العقل بلزوم طاعة اللّه تعالى؛ شكراً لنعمائه أو تحصيلًا للمؤمن من العقاب الأليم الخالد و دفعاً للضرر العظيم الاخرى. و هذا الحكم منه إنّما يستقل به العقل على فرض إحراز موضوعه من جانب المولى و هو ثبوت الأمر و النهى الالزاميين منه. و لا يُحرِز العقل ذلك، إلّا بعد اعتقاده باصول الدين و إيمانه بنبوّة نبيّنا محمد صلى الله عليه و آله و كون القرآن وحياً نازلًا من جانب اللّه تعالى.

فلا أصل عقلى لهذه القاعدة، بل الأصل العقلى على خلافها، كما عرفت آنفاً و ستعرف توضيحه.

و أما الأصل الشرعى، فقد يقال: إنّ مقتضى عمومات الآيات- المتوجه فيها التكليف بالعبادات و الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات إلى النّاس- تكليف الكفار بالفروع؛ لأنّهم من الناس.

كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ» «۱»؛ حيث إنّ العبادة هى العمل بالأحكام و طاعة الأوامر و الاتيان بالواجبات و ترك المحرّمات. و لفظ الناس يشمل المؤمنين و الكافرين على حدٍّ سواءٍ و بهذا التقريب تدل هذه الآية على تكليف الكفار بالفروع.

و قوله: «يَا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» * «... ۲»؛ حيث إنّ اتقاءَ الرب إنّما هو بالاجتناب عن موجبات غضبه و عذابه. و يتوقف ذلك على طاعة أوامره و نواهيه و الاجتناب عن معصيته.

---

(۱) البقرة: ۲۱.

(۲) الحج: ۱.

و قوله تعالى: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلّا كَافَّةً لِلنّاسِ» «۱»؛ حيث إنّ إرسال النبى كان لتشريع الدين و التكاليف. و لفظ «الناس» شاملٌ للكفار. و عليه فارسال النبى لكافّة الناس يقتضى ··· توجّه التكليف بالاسلام إلى جميع الناس، بلا فرق بين المسلمين و الكفار. فيثبت بذلك اشتراكهم فى التكاليف الفرعية، كما فى تكليفهم بأصل الاسلام.

و من ذلك ما كان من الأحكام موضوعه طبيعى العنوان، كقوله: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»؛ حيث يشمل المؤمن و الكافر. و قوله: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» «۲»، و: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ» «۳» و قوله: «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا» «۴»، و قوله: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ» «۵» و قوله: «يُوصِيكُمُ اللّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» «۶».

و يرد على الاستدلال بهذه الآيات و مثلها: أنّ القرينة العقلية تشهد بقبح تكليف الكفار بالفروع قبل التزامهم و اعتقادهم بالاصول؛ لعدم امكان انبعاثهم و انزجارهم و انقيادهم، بالأوامر و النواهى، فلا تكون الأحكام الفرعية فعلية

---

(۱) سبأ: ۲۸.

(۲) المطفّفين: ۱.

(۳) لُمزة: ۱.

(۴) النساء: ۹۳.

(۵) النساء: ۷.

(۶) النساء: ۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۶۲

منجّزة فى حقّهم ما داموا كافرين غير معتقدين و لا مؤمنين باصول الدين، و إن كانوا عالمين بالأحكام الفرعية لأغراض علمية دنيوية.

و لا يخفى أنّه لا ينافى ذلك عقابهم على الفروع لأجل تركهم تحصيل مقدماتها الاختيارية و هى العلم و الاعتقاد بالاصول بطريق التعقّل و التفكّر، كما قال تعالى: «أُفٍّ لَكُمْ وَ لِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ، أ فَلا تَعْقِلُونَ» «۱»، كما دلّ عليه صحيح زرارة و غيرها، و سيأتى ذكر هذه النصوص.

و أما قوله تعالى: «ما أرسلناك إلّا كافّةً للناس»؛ فمعناه هداية جميع الناس و فلاحهم و سعادتهم و نجاتهم من النار و إنقاذهم من ورطة الهلاكة و الطغيان و الفساد و حيرة الضلالة. و ذلك لا يلازم تكليف الكفار بالفروع قبل أن يؤمنوا بالاصول؛ لامكان تكليفهم بالفروع بطريق التكليف بالاصول فى الرتبة السابقة.

و أما قوله: «يا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا» «... ۲»، فهو إرشادٌ إلى حكم العقل بوجوب طاعة الربّ و عبادته؛ قضاءً لحق العبودية و المولوية و شكراً لنعمائه، كما يشعر بذلك ذيله «ربّكم الذى خلقكم»، ... فانه فى قوّة التعليل الذى يستند إليه العقل فى حكمه بوجوب طاعة اللّه و عبادته بملاك الربوبية و الخالقية.

و أما قوله: «يا أيها الناس اتقوا ربّكم»، فهو تحذير من الكفر باللّه الموجب للخلود فى النار الحريق؛ أىّ اتقوا من عذاب ربّكم و الخلود فى نار جهنّم بالايمان باللّه و الاجتناب عن الكفر الموجب للخلود فى النار. و هذا أيضاً إرشادٌ إلى حكم العقل بلزوم دفع العقاب الاليم الخاسر الاخروى و تحصيل المؤمّن من خوف الضرر العظيم و الخطر الكبير.

فلا نظر لهذه الآيات إلى التكليف بالفروع.

إن قلت: إطلاق هاتين الآيتين و ما شابههما من الآيات يقتضى وجوب

---

(۱) الاسراء: ۲۳.

(۲) البقرة: ۲۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۶۳

العبادة و الطاعة و الاجتناب عن المعصية مطلقاً، باتيان جميع الواجبات و ترك جميع المعاصى، بلا فرق بين الاصول و الفروع.

و بهذا التقريب تتمّ دلالة هذه الآيات على اشتراك الكفار مع المسلمين فى التكاليف.

قلت: الأمر بعبادة اللّه و اتقاءِ عذابه و إن يقتضى باطلاقه ثبوت التكليف بذلك على الكافرين و المسلمين جميعاً؛ لدخولهم فى عنوان الناس، إلّا أنّ توجّه التكليف بهذا الأمر القرآنى فرع الايمان باللّه و برسالة خاتم النبيّين صلى الله عليه و آله، و بنزول القرآن من جانب اللّه و كون الأمر المزبور حكم اللّه.

فما داموا لم يؤمنوا باللّه و نبيّه و كتابه، لا يعقل تكليفهم بأوامر القرآن و نواهيه. و هذا الاشكال مشترك الورود على الاستدلال بجميع الآيات القرآنية لاثبات القاعدة المبحوث عنها فى المقام.

هذا، مضافاً إلى ما يرد من الاشكال خصوصاً على ساير الآيات المستدل بها فى المقام.

أما تحذير المطفّفين و الهمّازين و اللمّازين، فليس من مختصّات الاسلام.

و موضوع هذه القاعدة إنّما هو اشتراك الكفار و المسلمين فى تشريعات الاسلام. و كذلك عقاب قاتل النفس المحترمة من غير حق؛ لأنّه من أظهر مصاديق الظلم و الجناية فى نظر العقل و جميع الملل و النحل.

و أما قوله: «للرجال نصيب» ... و «للذكر مثل حظّ الانثيين» منصرف عن الكفار، بل النظر فيهما إلى جهة الرجولية و الانوثية، بقرينة ما

فیهما من المقابلة، فلا نظر لهما إلی جهة الکفر و الایمان.

و أما قوله: «إذا التقی الختانان» ... فهو منصرف عن الکافر؛ لأنّ له نجاسة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۶۴

ذاتیة؛ نظراً إلی کون الکفر من أعظم النجاسات، فلیس قابلًا للتطهیر بالغسل حتی یشمله إیجاب الغُسل.

هذا مع احتفاف جمیع هذه الخطابات و نظائرها بالقرینة العقلیة الصارفة لها إلی المسلمین، کما أشرن إلیه آنفاً.

و علیه یشکل تأسیس الأصل المقتضی لتکلیف الکفار بالفروع تکلیفاً فعلیاً منجّزاً، و إن علموا الاحکام الفرعیة الشرعیة بالتعلّم لأغراض دنیویة. بل الأصل العقلی یقتضی عدم تکلیف الکفّار بالفروع؛ نظراً إلی القرینة العقلیة، السابق توضیحها، مضافاً إلی ما سیأتی من بعض الوجوه الآخر.

و أما الأصل العملی، فلا یجری بعد حکم العقل بقبح تکلیف من لم یؤمن بالاصول، بل الأصل العقلی یقتضی نفی تکلیف الکفار بالفروع حال کفرهم و قبل إیمانهم بالاصول؛ لعدم إمکان انبعاثهم.

سایر أدلّة هذه القاعدة

اشارة

ثمّ إنّه قد استُدل لهذه القاعدة بوجوه:

۱- الشهرة الفتوائیة بین فقهائنا

، بل استُظهِر من کلمات کثیرٍ من الأصحاب إجماعهم علی ذلک، بل ادُّعی کون ذلک من ضروریات المذهب، کما صرّح بذلک السید المراغی؛ حیث إنّه- بعد عنوان القاعدة- قال:

«وفاقاً للمشهور من أصحابنا المتقدّمین و المتأخّرین، بل الظاهر من عبارة کثیر من الأصحاب الاجماع علی ذلک، بل کونه من ضروریات مذهب الامامیة، فانّهم یعبّرون عنه بلفظ عندنا أو عند علمائنا و نحو ذلک. نعم، ربّما یستفاد من بعض المحدّثین من المتأخّرین- کالقاسانی و الأمین الأسترابادی و صاحب

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۶۵

الحدائق علی ما حکی- خلاف ذلک، وفاقاً لمن سبقهم علی ذلک». «۱»

و لکن هذا الوجه غیر وجیه؛ إذ الشهرة الفتوائیة لا حجیة له، کما حُقّق فی محلّها من علم الاصول.

۲- الاجماع و الضرورة.

و دعوی الضرورة کما تری؛ لأنّ الاجماع غیر حاصل؛ نظراً إلی مخالفة جماعة من الأصحاب لذلک، کما أشار السید المراغی إلی بعضهم.

و ممن قال بعد تکلیف الکفار بالفروع، صاحب الحدائق، و قد توقف فیه الشهید. و قد مال إلیه فی الریاض؛ حیث إنّه قال: «ظاهر شیخنا الشهید فی المسالک و الروضة التوقف فی المسألة و لا یخلو عن وجه، مع أنّه أحوط فی الفتوی، بلا شبهة» «۲».

فلا اجماع علی هذه القاعدة بین الأصحاب. هذا، مع أنّ دعوی الاشتراک معلّلة فی کلمات الأصحاب بوجوه، فلا بدّ من ملاحظة تلک الوجوه.

۳- تمکن الکفار من تحصیل العلم.

و قـد علّل الشـیخ هـذه القاعـدة بتمکّن الکفار من تحصـیل العلم بالشـرائع و الأحکام؛ حیث إنّه- بعـد بیان اشتراط العلم بالتکلیف فی تنجّزه و الثواب و العقاب علیه- قال: «و لذلک قلنا إنّ الکفار مکلّفون للشرائع؛ لتمکّنهم من العلم بها بالنظر فی معجزات الأنبیاء» «۳».

(۱) العناوین الفقهیة: ج ۲، ص ۷۱۴.

(۲) الریاض: ج ۲، ص ۲۹۷/ طبع قدیم.

(۳) الاقتصاد/ للشیخ الطوسی: ص ۶۸.

و لاـ یخفی أنّ تعلیله بتمکنهم من تحصـیل العلم بالنظر فی معجزات الأنبیاء مشـعر بأنّ التکلیف بالفروع فی عرض الایمان بالاصول، و لکن الایمان بالاصول فی عین حال التکلیف به مستقلًا مقدمة اختیاریة للتکلیف بالفروع.

و لکن بناءً علی هذا التوجیه ینبغی أنّ یکون مراده من الشـرائع أصـلها، کما یشـهد له النظر فی معجزات الأنبیاء؛ إذ لا دخل لذلک فی تعلّم الأحکام الفرعیة.

و علی أیّ حـال فـان کـان مراده من الشـرائع الأحکـام الفرعیـة و تعلیـل التکلیف بهـا بـالعلم بها، فیرد علی هـذا التعلیل أنّ مجرّد العلم بالشـرائع و الأحکـام لاـ ینفع فی تنجّز التکلیف و العقـاب علیه، مـا دام لم یکن فعلیاً بتحصـیل الاعتقـاد بأصـل الشـریعة، بل إنّ الکافر موظّـف- بحکم العقـل- أوّلًا بـالفحص عن حقانیـة أصـل الشـریعة و الاعتقـاد باصولهـا، ثمّ یتوجه إلیه خطـاب وجوب تحصـیل العلم بالأحکام.

و لو کان مراد الشـیخ حقانیة أصل الشـرائع، ففیه أنّ مجرد العلم بذلک لا یوجب تنجیز آحاد الأحکام و الفروع ما دام لم یحصل العلم بها.

و لکن الأظهر أنّ مراده من الشرائع و اصول الأدیان و مقصوده من العلم، الاعتقاد بها بطریق النظر فی المعجزات.

و هـذه النکتـة المهمـة- أعنی بهـا توقف التکلیف بالفروع علی الاعتقاد و الاقرار باصول الـدین- قـد عُلّل به لنفی التکلیف عن الکفار بالفروع فی النصوص المعتبرة.

و قـد اتّکل علی هـذه النکتـة فی الحدائق لنفی تکلیف الکفار بالفروع و جعله الوجه الثانی من وجوه ذلک؛ حیث قال: «الثانی الأخبار الدالـة علی توقف التکلیف علی الاـقرار و التصـدیق بالشـهادتین ... فـانه متی لم تجب معرفـة الامام قبل الایمان باللّه و رسوله فبطریق الأولی معرفة سائر الفروع التی هی متلقاة من

الامـام علیه السـلام. و الحـدیث صـحیح السـند باصـطلاحهم صـریح الدلالـة، فلاـ وجه لرده و طرحه و العمل بخلافه إلّا مع الغفلـة عن الوقوف علیه ... و یظهر ذلک أیضاً من المحـدث الامین الاسترآبادی عطّر اللّه مرقـده فی کتاب الفوائـد المدنیة، حیث صـرح فیه بأنّ حکمـة اللّه تعالی اقتضت أن یکون تعلق التکالیف بالناس علی التدریـج، بأنّ یُکلَّفوا أوّلًا بالاقرار بالشـهادتین، ثمّ- بعـد صدور الاقرار عنهم- یکلفون بسائر ما جاءَ به النبی صلی الله علیه و آله» «۱». و سیأتی البحث عن ذلک فی تقریر وجوه مخالفة المشهور فی المقام.

۴- الاستدلال بالکتاب:

فقد اسـتدلّ- مضافاً إلی ما سـبق من الآیات فی تأسـیس الأصل- بما دلّ من الآیات بظاهرها علی کون الکفّار مکلّفین بالفروع، کقوله تعالی: «وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْـتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» «۲»، و قوله تعالی- حکایـةً عن الکفار حالکونهم فی جهنّم-: «قالُوا لَمْ نَکُ

مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَ كُنّا نَخُوضُ مَعَ الْخائِضِينَ وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ» «۳»، و قوله: «فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّى» «۴»، و قوله تعالى: «وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ». و يؤيّده ما رواه فى تفسير على بن إبراهيم فى ذيل الآية.

وجه الدلالة أنّ الكفار لو لم يكونوا مكلّفين بالصلاة و الزكاة، لم يكن وجهاً لكون تركهما سبباً لدخولهم فى النار.

و لكن يمكن الجواب- مضافاً إلى ما سبق آنفاً- عن الآية الاولى و الثانية

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

(۲) آل عمران: ۹۸.

(۳) المدثّر: ۴۳- ۴۶.

(۴) القيامة: ۳۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۶۸

بامكان إرادة المؤمنين من الناس فكأنّ الكفار و المشركين لم يحسبهم اللّه من الناس فى هاتين الآيتين. هذا مع أنّ الاولى فى خصوص الحج، فهى أخص من المدّعى. و قد حمل فى الحدائق هذه الآية على المؤمنين مستدلًا بقاعدة حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص؛ حيث قال: «و ورود يا أيها الناس، فى بعض و هو الأقل، يُحمل على المؤمنين حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم» «۱». و لكن ما سبق منّا آنفاً فى توجيه هذه الآيات أشبه بمقتضى الصناعة.

و أما باقى الآيات، فيمكن كون اللوم و العتاب و استحقاق العقاب و السلوك فى سقر بسبب كفرهم و عنادهم و لجاجهم المانع من العمل بالأحكام، فأوجدوا سبب حرمانهم من بركات فعل الصلاة و الزكاة بكفرهم، فلم يصلّوا و لم يزكّوا لأجل كفرهم و امتناعهم من قبول عدم الاسلام، كما يشهد لذلك احتفاف ترك الصلاة بتكذيب القيامة و ترك تصديق ما جاءَ به النبى صلى الله عليه و آله كما فى قوله تعالى:

«وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»، و قوله تعالى: «فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّى، وَ لكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّى» «۲».

و معناه أنّ الكافر لو كان يصدّق باللّه و لم يكذّب يوم الدين و النبى صلى الله عليه و آله لصلّى، فكان عدم صلاته لأجل كفره باللّه و تكذيبه لما جاءَ به النبى صلى الله عليه و آله. و عليه فاستحقاقه العقاب إنّما هو بسبب كفره. و إنّما عوتب و ليمَ على ترك الصلاة و الزكاة ظاهراً فى لفظ الخطاب.

۵- قاعدة الجبّ

المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: «الاسلام يجبّ ما قبله» «۳»، و غيره من النصوص. و هى من أهمّ الوجوه المستدلّ بها للقاعدة المبحوث عنها فى

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۴۳.

(۲) القيامة: ۳۱.

(۳) عوالى اللئالى: ج ۲، ص ۵۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۶۹

المقام.

بتقريب: أنّ مفاده هذه القاعدة ارتفاع ما على الكافر من التكاليف و الحدود الشرعية حال كفره، بسبب الاسلام بعد ما أسلم.

و لازم ذلك كون الكافر حال كفره مكلّفاً بالتكاليف و الحدود و الأحكام المقرّرة فى الاسلام، و إلّا لا معنى لارتفاع آثارها، من القضاء و الكفارة و الحدود. فيثبت بهذه القاعدة كون الكفار مكلّفين بالفروع- حال كفرهم- كالمسلمين.

و لكن يمكن الجواب: بأنّه يمكن أن يراد من الجبِّ دفع الآثار و الأحكام المترتبة على كفرهم و عدم إسلامهم؛ حيث كانوا أوّلًا مكلّفين بالاصول ثمّ بالفروع.

بيان ذلك: أنّه يمكن أخذ الكفار بترك الفروع- حال كفرهم- لأجل كفرهم و عدم قبول الاسلام عناداً، لا لأجل تكليفهم بالفروع مستقلًا مع قطع النظر عن تكليفهم بالاصول و بناءً على هذا الأساس يكون مفاد قاعدة الجبّ أن تشرّفهم بالاسلام يرفع عنهم آثار ما كان عليهم من التكاليف الفرعية المترتبة على الايمان بالاصول؛ بمعنى أنّهم لا يؤاخذون بها- بعد إسلامهم- لأجل كفرهم المانع- قبل الانتحال- من إيمانهم بالاصول و بالمآل من عملهم بالفروع.

و لا سيما أنّ جملة من نصوص هذه القاعدة ناظرة إلى ما صدر منهم قبل مجىء الاسلام فى عصر الجاهلية، و لم يكن أحدٌ فى ذلك الزمان مكلّفاً باصول الاسلام، فضلًا عن فروعه.

و حاصل الكلام: أنّ قاعدة الجب بصدد بيان قطع التكاليف الفرعية المتوقّعة من الكفار بسبب تكليفهم بالاسلام فى مقابل التائب المسلم؛ حيث إنّه

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۷۰

بعد التوبة يجب عليه تدارك ما فاته من العبادات، من القضاء و الكفارة؛ نظراً إلى ثبوت التكاليف عليه قبل التوبة بسبب قبوله الاسلام.

فإنّ الكافر و إن لم يكن مكلّفاً بالفروع مستقلًا فى قبال تكليفه بالاصول- بناءً على المبنى المختار المقابل للمشهور- إلّا أنّه كان مكلّفاً بها بتبع تكليفه بالاصول. و من هنا فقد فوّت الكفار على أنفسهم الواجبات و التكاليف الدينية بكفرهم. فمقتضى القاعدة الأوّلية أن يتداركوا بعد الاسلام ما فوّتوه من الفرائض بسوءِ اختيارهم. و قاعدة الجب إنّما تفيد قطع هذا الثبوت التبعى الممتنع بالاختيار؛ لأنّه لا ينافى الاختيار؛ لأنّ الايمان بالاصول كان اختيارياً له.

إن قلت: وجوب القضاء فرع الفوت، و الفوت فرع ثبوت التكليف بالفائت.

قلت: نعم وجوب القضاء على المسلم فرع فوت الواجب، و ذلك فرع ثبوت التكليف و فعليته. و لكن لا ينافى ذلك صحة إيجاب القضاء على الكافر أيضاً بعد اسلامه بلحاظ ما فوّته على نفسه من الواجبات و الفرائض و ما أتلفه و استولى عليه من الحقوق و الأموال الواجب عليه دفعها و ردّها إلى أربابها بحكم الاسلام. فكان قابلًا للتكليف بتداركها؛ نظراً إلى كون تفويتها بلجاجه و عناده و إنكاره و كفره الاختيارى له.

و نقول: إنّ حديث الجبّ- على فرض صحة سنده- بنفسه دليل ثبوت التكليف الطولى بالفروع على الكفار و صحة إيجاب تدارك ما فات عنهم من التكاليف الفرعية بسبب سوءِ اختيارهم. و لكن حديث الجبّ دلّ على إغماض الشارع عن تكليفهم بتدارك ذلك رأفةً بهم لإسلامهم و امتناناً عليهم لانتحالهم إلى الاسلام و ترغيباً لهم إلى الرجوع عن الكفر إلى الاسلام و تشويقاً لهم إلى الدخول فى الشريعة السمحاء السهلة.

فاتّضح على ضوء ما بيّناه عدم صلاحية حديث الجبّ للاستدلال به على

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۷۱

تكليف الكفار بالفروع تكليفاً فعلياً فى عرض الايمان بالاصول، بل غاية ما يستفاد منه بالملازمة، إنّما هى ثبوت التكليف الشأنى بالفروع فى طول التكليف بالاصول. و القرينة العقلية شاهدةٌ لنفى المعنى الأوّل و إثبات المعنى الثانى من تكليف الكفار بالفروع، كما أنّه نقطة التلاؤم بين المشهور و بين مخالفيهم من الفقهاء و المحدّثين و الاصوليين.

۶– بعض الروایات المستدلّ بها علی اشتراک الکفار مع المؤمنین فی التکالیف الفرعیة،

کروایـة سـلیمان بن خالـد، قـال: «قلت لأبی عبـد اللّه علیه السـلام: أخبرنی عن الفرائض التی افترض اللّه علی العباد ما هی؟ فقال علیه السـلام: شـهادة أن لاـ إله إلّا اللّه و أنّ محمـداً رسول اللّه، و إقام الصـلاة الخمس و إیتاءُ الزکاة و حِجُّ البیت و صـیام شـهر رمضان و الولایة. فمن أقامهن و سدّد و قارب و اجتنب کلّ مسکر دخل الجنة» «۱».

قوله: «قارب» لعلّ المقصود قاربهنّ أیّ جمعهنّ من دون أن یترک بعضهنّ.

قوله: «سدّد»؛ أی أحسن فعلهنّ بالاخلاص و نیة القربة. و لعل المراد من «قارب» قصد التقرّب بهنّ إلی اللّه.

وجه الدلالـة کون مورد السؤال مـا افـترض اللّه علی عموم العبـاد الشامـل للکفـار و المسـلمین، و أنّ ابتنـاء جواب الامـام علیه یقتضـی اشتراک التکلیف بین الکفّار و المؤمنین.

و یمکن الجواب عن الاسـتدلال بهـذه الروایة بما أجبنا آنفاً عن عموم بعض الآیات من إرادة خصوص المؤمنین و عدم حساب الکفار من الناس، فضلًا عن کونهم عباداً. هذا، مع أنّ التعبیر بالعباد إنّما جاءَ فی کلام السائل، دون الامام.

و لکن الأصح فی الجواب: أنّ التعبیر المزبور، و إن جاءَ فی النصوص

(۱) الوسائل: ب ۱، من مقدّمة العبادات من کتاب الطهارة، ح ۱۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۲

المتواترة «۱»، إلّا أنّه إمّا بلحـاظ مـا قلنـاه من کون جمیع النـاس مکلّفین بـالفروع فی طول تکلیفهم بالاـصول، أو بلحاظ ما قال بعض المحققین من عدم عدّ الکفّار من العباد فانّ اولئک کالأنعام، بل هم أضلّ.

و قد یُسـتدلّ بحدیث: «بُنِیَ الاسـلام علی الخَمس» «۲» بلحاظ کون الکفار مکلّفین بالاسـلام، فیکلَّفون بالخَمس المـذکور المبنی علیه الاسـلام بـالتبع. لکنّه کمـا تری؛ حیث لاـ ریب فی کون دین الاسـلام مجموع التکـالیف و الأحکـام الفرعیـة، و لکن الکلاـم فی کون الکفّار مکلّفین بالتکالیف الفرعیة مستقلًا عن الاصول، لا بتبعها، کما بیّناه.

و أما الاستشـهاد بحـدیث قبالة الأرض «۳» لمن یری له ذلـک الامـام و الوالی، فلاـ یرتبـط بالمقـام؛ لأنّ الکلام فی التکلیف الأوّلی، لا الثانوی الحکومی الثابت بحکم الامام أو الحاکم و الوالی. و قد بیّنا الفرق بینهما فی کتابنا «بدائع البحوث فی علم الاصول» «۴».

۷– لا ریب فی کون الکفار مکلّفین بالایمان،

و قـد ورد فی الأخبـار أنّ الایمـان عمـل بالأرکـان التی هی التکـالیف الفرعیـة. فلا محالـة یکون الکفّار مکلّفین بالتکالیف و الأحکام الفرعیة.

و فیه: أنّ الایمان فعل الجوانح و إتیان التکالیف الفرعیة فعل الجوارح، و

(۱) کقوله: فرض اللّه علی العبـاد، الکـافی: ج ۱، ص ۲۹۰، و ج ۲، ص ۲۲، و ج ۳، ص ۲۷۳، و ج ۶، ص ۱۹۰، ح ۱، و ج ۷، ص ۱۷۰، ح ۱، کامل الزیارات: ص ۴۴۹. و قوله: إنّ اللّه عزّ و جـلّ فرض فرائض موجبات علی العباد المروی فی الکافی: ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من کتاب الطهارة، ح ۱.

(۳) الوسائل: ب ۷۲، من جهاد العدوّ، ح ۲.

(۴) بدائع البحوث فی علم الاصول: ج ۱، ص ۲۵۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۷۳

إنّهما متغایران فی ماهیتهما؛ و ذلک لأنّ الایمان خضوع باطنی و خشوع قلبی لما اعتقده الانسان من العقائد الدینیهٔ، نعم یمکن أن یقال: إنّ العمل بالتکالیف الفرعیهٔ علامهٔ علی إیمان العامل بها، کما ورد فی النصوص أنّ: «الایمان ما وقر فی القلوب و صدّقته الاعمال» «۱» و ورد فی أکثر الطرق: «الایمان ما وقر فی القلب و صدّقه العمل» «۲». و یشهد لذلک قوله تعالی: «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» فی کثیر من الآیات القرآنیهٔ؛ لظهور العطف فی مغایرتهما. فاطلاق الایمان علی العمل ادعائیٌ، و المقصود کاشفیهٔ عدم العمل بالارکان عن عدم الایمان.

فتحصّل أنّه لا ملازمهٔ بین التکلیف بالایمان بالاصول و بین التکلیف بالعمل بالفروع.

۸- و قد یستدلّ لتکلیف الکفار بالفروع بأنّهم لو لم یکونوا مکلّفین بالفروع، لَیلزم تساوی الکفار الذین ارتکبوا معاصی و ذنوب کثیرهٔ شنیعهٔ، مع الکفار الذین لم یرتکبوها فی العقاب.

مع أنّا نعلم بالضرورهٔ کونهم متساوین فی العقاب.

و هذا الاستدلال لا أساس له؛ لوضوح عدم کون أکثر ما یرتکبون من الجنایات و القبائح و الفواجر من مختصّات الاسلام، بل ممنوعهٔ بحکم العقل و جمیع الأدیان فلا یبعد تفاوت درجات عقابهم باختلاف معاصیهم و جنایاتهم؛ کثرهً و قلّهً، و من حیث عِظَمها و صغرها. مع أنّهم متساوون فی ارتکاب أعظم الذنوب و هو الشرک باللّه العظیم.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۵۰، ص ۲۰۸.

(۲) الکافی: ج ۲، ص ۲۶، ح ۳/ عوالی اللئالی: ج ۱، ص ۲۴۸/ بحار الانوار: ج ۴۶، ص ۱۷۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۷۴

و قد تشبَّث بعض المحققین «۱» للمشهور بوجوه اخری ضعفها واضح، فلا حاجهٔ إلی إطناب الکلام بذکرها.

الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع

اشارهٔ

و یمکن الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع بوجوه ثلاثهٔ:

۱- إنّ إثبات تکلیف الکفار بالفروع و اشتراکهم مع المؤمنین فی التکالیف الفرعیهٔ- مضافاً إلی تکلیفهم بالاصول- یحتاج إلی دلیل شرعی،

و هو غیر ثابت؛ إذ الخطاب فی جُلّ الآیات القرآنیهٔ و جمیع الروایات فی تشریع الأحکام و التکالیف الفرعیهٔ بالمؤمنین، إلّا فی بعضها؛ حیث خوطب فیه الناس و العباد، و قد عرفت توجیهه. و أما الاجماع فهو غیر حاصل؛ لمخالفهٔ جماعهٔ من الأصحاب. و کذا سایر ما استُدلّ به من الوجوه؛ حیث قد عرفت ضعفها بأجمعها و عدم صلاحیتها لاثبات رأی المشهور. فلا دلیل علی تکلیفهم بالفروع علی حدهٔ. و هو یکفی لاثبات المطلوب.

و قد یتوهم أنّ کبری: «عدم الدلیل دلیل علی العدم» لا صغری لها فی المقام؛ نظراً إلی حکم العقل العملی بوجوب شکر المنعم بطاعهٔ أوامره. و علیه فوجوب طاعهٔ حکم اللّه و اتّباع دینه ثابت بحکم العقل. و هذا أدلّ دلیل علی تکلیف

---

(۱) العناوین الفقهیة/ للسید المراغی: ج ۲، ص ۷۱۴- ۷۲۱/ القواعد الفقهیة للشیخ محمد الفاضل: ج ۱، ص ۳۱۵.

الکفار بالفروع؛ إذ الفروع لیست إلّا أحکام اللّه.

و لکنه لا- أساس له. و ذلک لأنّ العقل بعد حکمه المزبور، یحکم أیضاً بلزوم تعلّم أوامر اللّه من أنبیائه، و لا سبیل و لا حکم للعقل فی تعیین أحکام اللّه و شرائعه؛ لأنّها توقیفیة لا تثبت إلّا بالنقل و السمع.

و حینئذٍ نقول: لا- بد لاثبات أحکام اللّه و شرائعه من دلیل. و ما دام لم تثبت بحجّة لا حکم للعقل بطاعته؛ إذ موضوع حکمه بطاعة اللّه، صدور أمره و حکمه.

و علیه فعدم دلیل و حجّة شرعیة علی إثبات حکم اللّه و أمره، دلیل علی عدم صدور الأمر و الحکم منه تعالی. و هذا مقصودنا من احتیاج تکلیف الکفار بالفروع إلی الدلیل. و قد فرغنا عن عدم صلاحیة الوجوه المزبورة للدلیلیة علی ذلک؛ نظراً إلی القرینة العقلیة المانعة من توجّه التکلیف إلیهم حال کفرهم قبل إیمانهم بالاصول.

۲- حکم العقل

بأنّ من لم یؤمن بالاصول لا- یمکن تکلیفه بالفروع؛ ضرورة کون التکلیف بالأحکام الفرعیة فرع الالتزام بأصل الشریعة و أصولها. اللّهم إلّا أن یکلّف بالفروع تبعاً لتکلیفه بالاصول- کما بیّناه- لا مستقلّا، کما هو محل الکلام.

و لیس وجه الاستحالة جهل الکفار بالفروع و غفلتهم عن التکالیف الفرعیة لکفرهم، کما زعم الشیخ الأعظم؛ حیث قال: - فی الجواب عن نصوص المقام- «إنّا لا نقول بکون الکفار مخاطبین بالفروع تفصیلًا، کیف؟ و هم جاهلون بها غافلون عنها؟!» «۱».

بل الوجه فی استحالة تکلیفهم بالأحکام الفرعیة، إنکارهم للرسالة و عدم اعتقادهم بالاسلام؛ فإنّ تکلیفهم بالفروع قبیح لأجل ذلک، لا لأجل جهلهم بالأحکام و عدم التفاتهم بها، و إلّا لسری الإشکال فی کثیر من المؤمنین الجاهلین بالأحکام الفرعیة الغافلین عنها، مع أنّ الفقهاء تسالموا علی اشتراک

---

(۱) کتاب الطهارة: ج ۲، ص ۵۶۹.

الأحکام بین العالم و الجاهل، بل عُدّ ذلک من الضروریات التی لم یخالف فیه أحدٌ.

و قد اعترف الشیخ الأعظم بذلک؛ حیث قال: «و علی تقدیر الالتفات، فیستهجن، بل یقبح خطاب من أنکر الرسول بالایمان بخلیفته و المعرفة بحقه و أخذ الأحکام منه» «۱».

۳- ما دلّ من النصوص علی عدم تکلیف الکفار بالفروع مستقلّاً عن الاصول.

و قد استدل المحدث البحرانی بهذه النصوص و خالف بها المشهور.

فمن هذه النصوص: صحیح زرارة قال: «قلت لابی جعفر علیه السلام: أخبرنی عن معرفة الامام منکم واجبة علی جمیع الخلق؟ فقال علیه السلام: إنّ اللّه عزّ و جلّ بعث محمداً صلی الله علیه و آله إلی الناس أجمعین رسولًا و حجةً للّه علی جمیع خلقه فی أرضه، فمن آمن باللّه و بمحمد رسول اللّه و اتّبعه و صدّقه، فانّ معرفة الامام منّا واجبة علیه؛ و من لم یؤمن باللّه و رسوله و لم یتّبعه و لم یصدّقه و یعرف حقّهما، فکیف یجب علیه معرفة الامام و هو لا یؤمن باللّه و رسوله و یعرف حقّهما؟!» «۲».

قال فی الحدائق- بعد ذکر هذه الصحیحة-: «و هو کما تری صریح الدلالة علی خلاف ما ذکروه، فانه متی لم تجب معرفة الامام قبل

الایمان باللّه و رسوله، فبطریق الأولی معرفة سائر الفروع التی هی متلقاة من الامام. و الحدیث صحیح السند باصطلاحهم، صریح الدلالة، فلا وجه لردّه و طرحه و العمل بخلافه إلّا مع الغفلة عن الوقوف علیه.

و إلی العمل بالخبر المذکور ذهب المحدث الکاشانی؛ حیث قال فی کتاب

---

(۱) کتاب الطهارة: ج ۲، ص ۵۶۹.

(۲) الکافی: ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۷

الوافی بعد نقله ما صورته: و فی هذا الحدیث دلالة علی أنّ الکفار لیسوا مکلّفین بشرائع الاسلام کما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بین متأخّری أصحابنا، انتهی.

و یظهر ذلک أیضاً من المحدث الأمین الاسترآبادی فی کتاب الفوائد المدنیة؛ حیث صرح فیه بأنّ حکمة اللّه تعالی اقتضت أن یکون تعلق التکالیف بالناس علی التدریج؛ بأنّ یکلفوا أوّلًا بالاقرار بالشهادتین، ثمّ بعد صدور الاقرار عنهم یکلفون بسائر ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله. قال: و من الأحادیث الدالة علی ذلک صحیحة زرارة المذکورة فی الکافی، ثمّ ساق الروایة بتمامها» «۱».

منها: ما رواه فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین علیه السلام: فی حدیث الزندیق الذی جاءَ إلیه بأنّ: «أوّل ما قیّدهم به: الاقرار بالوحدانیة و الربوبیة و الشهادة بأن لا اله إلّا اللّه. فلما أقرّوا بذلک، تلاه بالاقرار لنبیه صلی الله علیه و آله بالنبوة و الشهادة له بالرسالة.

فلما انقادوا لذلک، فرض علیهم الصلاة، ثمّ الصوم، ثمّ الصلاة، ثمّ الحجّ» «... ۲».

و منها ما رواه علی بن إبراهیم فی تفسیر قوله تعالی: «وَ وَیْلٌ لِلْمُشْرِکِینَ الَّذِینَ لا یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ» «۳» عن الصادق علیه السلام، قال: «أ تری أنّ اللّه عزّ و جلّ طلب من المشرکین زکاة أموالهم و هم یشرکون به؟!، حیث یقول: و ویل للمشرکین ... و إنّما دعی اللّه العباد للایمان به، فاذا آمنوا باللّه و رسوله افترض علیهم الفرائض» «۴».

و منها: ما ورد فی صحیح برید بن معاویة عن الباقر علیه السلام فی تفسیر قوله

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

(۲) الاحتجاج: ج ۱، ص ۳۷۹.

(۳) فُصّلت: ۵ و ۶.

(۴) تفسیر القمی: ج ۲، ص ۲۶۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۸

تعالی: «و أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» «۱» قال علیه السلام: «کیف یأمر بطاعتهم و یرخّص فی منازعتهم؟ إنّما قال ذلک للمأمورین الذین قیل لهم: أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ*» «۲».

و إنّ دلالة هذه النصوص علی المطلوب واضحة غنیة عن البیان و التوضیح و ما اورد علیها من المناقشات غیر وارد.

و أما الاشکال باعراض المشهور عن هذه النصوص؛ نظراً إلی افتائهم بکون الکفّار مکلّفین بالفروع، فلا أساس له.

و ذلک أوّلًا: لأنّ کبری «وهن سند الخبر باعراض المشهور» لا نسلّمها. و قد فصّلنا البحث عن هذه الکبری فی کتابنا «مقیاس الروایة» و ناقشنا فیها.

فراجع «۳».

و ثانیاً: لأنّ هذه القاعدة مشهورة بین متأخری أصحابنا، کما نقله فی الحدائق عن المحدّث الکاشانی أنّه- بعد الاستشهاد بصحیح

زرارة- قال: «و فى هذا الحديث دلالة على أنّ الكفّار ليسوا مكلّفين بشرائع الاسلام، كما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بين متأخّرى أصحابنا» «۴»

و ثالثاً: لأنّ اعراض المشهور إنّما يوهن سند الخبر إذا دلّ على حكم توقيفى تعبّدى، دون ما إذا كان إرشاداً إلى حكم العقل، كما فى المقام؛ نظراً إلى

(۱) النساء: ۶۲.

(۲) الكافى: ج ۸، ص ۱۸۴- ۱۸۵، ح ۲۱۲.

(۳) مقياس الرواية فى علم الدراية، ص ۱۴۹- ۱۶۳.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

حكم العقل بقبح خطاب الكافر و تكليفه بالفروع ما دام لم يعتقد و لم يؤمن بالاصول، كما هو مفاد النصوص المزبورة.

و على أىّ حال يمكن الجمع بين ما ذهب إليه المشهور و بين من خالفهم بما بيّناه، من القول بالتكليف التبعى بالفروع، لا مستقلًا، لكنه لا يلائم استدلال الفقهاء بهذه القاعدة لوجوب الزكاة و قضاء العبادات.

إلّا أنّ الذى يسهّل الخطب أنّ فى غالب الموارد التى تمسك الفقهاء بهذه القاعدة يوجد دليل على المسألة بخصوصها؛ إمّا إجماع أو دليل لفظى، فلم يُرز استنادهم إلى هذه القاعدة وحدها فى الموارد المشار إليها، كما سيتضح ذلك فى التطبيقات الفقهية.

و فى هذا المقدار من البحث فى مدرك القاعدة كفايةٌ.

و فتحصّل أنّ الأقوى عدم تكليف الكفار بالفروع مستقلّاً عن الاصول، بل إنّهم مكلّفون بها تبعاً للايمان بالاصول بالمعنى الذى بيّناه و هو محل التلاؤم مع المشهور.

إقامة الحدود على الكفار

اشارة

ليس لتكليفهم بالفروع

لا إشكال فى وجوب إقامة الحدود على الكفار فى الجملة. و قد يستدل بذلك لتكليف الكفّار بالفروع، لزعم منافاة ذلك مع عدم تكليفهم بالفروع. و على أىّ حال يمكن الاستناد لاقامة الحدود على الكفار بوجوه:

۱- إطلاق الآيات:

يستفاد من إطلاق آيات الحدود و الديات و القصاص عدم اختصاصها بالمسلمين و تعلقها بمطلق من ارتكب الجنايات و المحرّمات الموجبة لها، حتى المشركين و المنافقين. و ذلك لتعلّق الحكم فى هذه الآيات بطبيعى المتلبّس بالجناية و مرتكب بعض المعاصى. و ذلك مثل قوله تعالى: «السّارِقُ وَ السّارِقَةُ

فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» «۱»، و قوله: «الزّانِيَةُ وَ الزّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» «۲»، و قوله: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً» «۳»، فيشمل الكافر إذا قذف مؤمنةً محصنةً. و كذلك آيات الديات و القصاص.

و فيه: أنّ هذه الآيات لا تثبت التكليف على كلّ من جنى بهذه الجنايات؛ إذ ليست بصدد ذلك.

نعم هی بصدد تکلیف المؤمنین باقامة الحدود علی کل سارق و سارقة، و زان و زانیة، و کلّ من جنی؛ لأنّ المؤمنین هم الخاطبون بقوله: «فاقطعوا» و «فاجلدوا»، و لیست بصدد تکلیف الجانی.

و لا ملازمة بین تشریع المجازات فی حق الجانی و بین ثبوت التکلیف علیه. و ذلک لما فی تشریع الحدود و الدیات و القصاص علی الکفّار من الحِکَم و المصالح التأدیبیة و السیاسیة و الاجتماعیة، کقلع مادّة الفساد و منع شیوع الفحشاء بین المؤمنین و القیام بالقسط و العدل باحقاق حق المجنی علیه المظلوم، و نحو ذلک من موجبات التأدیبات و السیاسات المقرّرة فی شریعة الاسلام. کما یشهد لذلک ما ورد من النصوص الخاصّة، کما سیأتی ذکرها.

۲- الروایات الواردة عن أهل البیت علیهم السلام:

و إنّ النصوص قد وردت طائفة منها فی مطلق الحدود. و وردت طائفةٌ اخری فی حدّ شرب الخمر و النبیذ المسکر. و وردت طائفة ثالثة فی حد الزنا.

---

(۱) المائدة: ۳۸.

(۲) النور: ۲.

(۳) النور: ۴.

النصوص الدالّة وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار

أما الطائفة الاولی: و هی ما دلّ من النصوص علی وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار.

فمن هذه النصوص: خبر الکناسی؛ حیث إنّه دلّ علی اشتراط التکلیف فی تعلّق الحد التام و وجوبه. و لمّا ثبت وجوب إقامة الحدّ علی الکفار، فیثبت کونهم مکلّفین بالفروع.

و هو ما رواه محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب عن أبی أیّوب الخزاز، عن یزید الکناسی، عن أبی جعفر علیه السلام قال:

«الجاریة إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتم و زُوّجت و اقیمت علیه الحدود التامّة لها و علیها. قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غیر مدرک، أ تقام علیه الحدود علی تلک الحال؟ قال علیه السلام: أما الحدود الکاملة التی یؤخذ بها الرجال فلا، و لکن یجلد فی الحدود کلّها علی مبلغ سنّه، و لا تبطل حدود اللّه فی خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمین بینهم» «۱».

و أوّل ما یرد علی هذا الوجه، أنّ هذه الروایة ضعیفة لأجل یزید الکناسی؛ إذ هو یزید أبو خالد الکناسی، و لم یرد بعنوانه توثیق، إلّا بناءً علی اتحاده مع یزید أبی خالد القماط، کما هو المحتمل؛ نظراً إلی عدم ذکر الشیخ فی رجاله أبا خالد القماط و اکتفائه بذکر أبی خالد الکناسی. و لکن مع ذلک یحتمل التعدّد؛ نظراً إلی ذکر البرقی کلیهما بعنوانهما علی حدةٍ فی رجاله. و احتمال التعدد یکفی فی ضعف الروایة فی فرض کون أحدهما ضعیفة.

أما دلالةً، فقد دلّ الخبر المزبور علی اعتبار البلوغ فی تعلّق الحد الکامل و

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من مقدمات الحدود، ح ۱.

وجوبه. و یستفاد منه اشتراط التکلیف فی تعلّق الحد و وجوب إقامته.

و قوله: «و لا تبطل حدود اللّه فی خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمین بینهم» لا یخلو من إشعار بعدم اشتراط الاسلام و الایمان فی تعلق الحدود و وجوب اقامتها. و ذلک لما جاءَ فیه من تعلّق الحدود و وجوب إقامتها بین الخلق کلّهم- مسلمین و غیرهم- ما دام لم یوجب إبطال حق المسلمین. فیدل باطلاقه علی وجوب إقامة الحد بین خلقه مطلقاً حتی الکفار و المشرکین.

و یمکن أن یستفاد من هذین المدلولین أنّ اقامة الحدود علی المشرکین لیس لتکلیفهم بالفروع. و لکن یشهد سیاقها علی أنّ المراد عدم مشروعیة إبطال حقوق بعض المسلمین بسبب فعل بعض آخر منهم فیما بینهم. إلّا أنّه لا یمنع من إطلاق قوله: «لا تبطل حدود اللّه فی خلقه»، فانّ کلّ فقرة مستقلّة فی اتباع ظهورها، و هذا مرادهم من تبعُّض فقرات حدیث واحد فی الحجیة.

اللّهم إلّا أن یقال: إنّ هذه الفقرة بمنزلة التعلیل، فهی ناظرة إلی توجیه لزوم إقامة الحدّ فی حق الصبی، و لو ناقصةً و یشترط فی انعقاد الاطلاق کون الکلام ناظراً إلی الجهة التی یراد الاطلاق من تلک الجهة.

و قد تبیّن لک مما بیناه أنّه لا نظر للفقرة المزبورة إلی الکفار، بل إنّما نظرها إلی بیان وجه إقامته الحدّ الناقص فی حق صبیان المسلمین بأنّ حقّ المجنی علیه المسلم لا تضیع ببطلان حدّ الصبی الجانی، بل لا بد من إحقاقه باقامة الحد، کما یشعر إلی هذه الجهة قوله: «و لا تبطل حقوق المسلمین» ... أو بأنّ حدود اللّه لا یجوز إبطالها و تعطیلها بین المسلمین، و لو باقامتها ناقصةً. فلا نظر لها إلی الکفّار.

و دعوی دلالة الفقرة المزبورة علی عدم بطلان حدود اللّه بین الکفار بطریق

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸۳

الفحوی و الأولویة؛ نظراً إلی أولویة الکفار بالعقاب لکفرهم و بُعدهم عن رحمة اللّه، و لا سیما البالغین منهم بعد دلالتها علی اقامة الحدود بین صبیان المسلمین، و لو ناقصةً.

مدفوعة: بأنّ صبیان المسلمین لما وُلدوا فی بیوت المسلمین و یکون نموّهم و حشرهم و رشدهم بین مجتمع المسلمین یکون للمسلمین حقوق علیهم بمقتضی ذلک، مع أنّهم تابعون لآبائهم فی مختلف شئون العیش، و مقتضی ذلک نفوذ قوانین الاسلام و حدوده الجزائیة فی حقهم بحسب مبلغ سنّهم، و هذا بخلاف الکفار الحربیین الذین لا علقة لهم مع المسلمین و لا حقوق بینهم، بعد فرض عدم تکلیفهم بالفروع. و من أجل ما قلناه لا مدفع من احتمال وجود الخصوصیة فی صبیان المسلمین.

و علی أیّ حال یشکل الاستدلال بهذه الروایة؛ لضعفها سنداً و دلالة؛ لوجود القرینة الحالیة السیاقیة الصارفة إلی المسلمین. و لا أقل من احتماله. و مع احتمال الخلاف ینهدم أساس الاستدلال.

ثمّ إنّه یستفاد من الأخبار المعتبرة تعلّق الحدود بالکفار و المشرکین و وجوب إقامتها علیهم إذا ارتکبوا الجنایة و المحرّمات فی بلاد المسلمین، أو ارتکبوها فی غیر بلاد المسلمین و لکن رفعوا النزاع إلی حُکّام المسلمین، دون ما إذا ارتکبوها فی بلادهم و لم یرفعوا النزاع إلی حکّام المسلمین مطلقاً، سواءٌ رفعوا النزاع إلی حکّام غیر المسلمین أو لم یرفعوا النزاع إلی حاکم أصلًا.

من هذه النصوص: صحیح أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن دیة الیهود و النّصاری و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا فی بلاد المسلمین و هم یعملون الفاحشة أ یقام علیهم الحدّ؟ قال علیه السلام: نعم یحکم فیهم بأحکام

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸۴

المسلمین» «۱».

و منها: روایة أبی بصیر عن أبی جعفر، قال: «إنّ الحاکم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الانجیل یتحاکمون إلیه کان ذلک إلیه، إن شاء حکم بینهم، و إن شاء ترکهم» «۲». و یقتضیه قوله تعالی: «فَإِنْ جٰاؤُکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» «۳». و ظاهر الروایة الحکم بینهم بأحکام المسلمین، کما هو الظاهر الآیة الشریفة و صریح صحیح أبی بصیر.

النصوص الدالة على إقامة الحدّ على الكافر المتجاهر بشرب الخمر

أما الطائفة الثانية: فهى نصوص دلّت على وجوب إقامة الحد على الكافر الذمى المتجاهر بشرب الخمر، بل أىّ مسكر، بل يدل بعض نصوص هذه الطائفة باطلاقه على إقامته الحدّ على مطلق الكافر المتجاهر بشرب الخمر، سواءٌ كان ذمّياً أو حربياً.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب ديات النفس، ح ۸.

(۲) الوسائل: ب ۲۷، من أبواب كيفية الحكم، ح ۱.

(۳) المائدة: ۴۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۸۵

و قد دلّت على ذلك نصوص صحيحة.

منها: صحيح أبى بصير عن أبى عبد اللّه، قال: «كان علىٌّ عليه السلام يجلد الحرَّ و العبد و اليهوديَّ و النصرانيَّ فى الخمر ثمانين» «۱».

و منها: مضمر أبى بصير قال: «قال حدّ اليهودى و النصرانى و المملوك فى الخمر و الفرية سواء؛ و إنّما صولح أهل الذمة على أن يشربوها فى بيوتهم» «۲». و مضمرة فى حكم الصحيح. و قوله: «الفِرية»؛ أى الافتراء، و المقصود حدّ القذف.

و فى موثقه الآخر قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلد الحرّ و العبد و اليهودى و النصرانى فى الخمر و النبيذ ثمانين، قلت: ما بال اليهودى و النصرانى؟ فقال: إذا أظهروا ذلك فى مصر من الأمصار، لأنّهم ليس لهم أن يظهروا شربها» «۳».

و لا يخفى أنّ سؤال الراوى؛ استعجاباً، بقوله: «و ما بال اليهودى»، كاشف عن عدم تكليف الكفّار بالفروع فى اعتقاده و ارتكازه، و من أجل ذلك سأل الامام عن وجه إقامة الحدّ عليه. و الامام لم يعلّل فى الجواب بكون الكفار مكلّفين بالفروع، بل إنّما وجّه ذلك بمنعهم عن إظهار المعصية حسب عهد الذمة، أو فى نفسه سدّاً عن شيوع الفساد و الفحشاءِ و حفظاً لحرمة الاسلام و المسلمين، بل لكلتا الجهتين؛ فانّ كلّاً منهما يصلح لأنّ يكون حكمه تشريع الحدّ على المتجاهر منهم، و من هنا يشمل الملاك المعلّل به فى هذه النصوص للكافر الذمى و الحربى كليهما.

و منها: حسنة محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن يُجلد اليهودى و النصرانى فى الخمر و النبيذ المسكر ثمانين جلدة إذا أظهروا شربه فى مصر من أمصار المسلمين، و كذلك المجوس، و لم يعرِّض لهم إذا شربوها فى منازلهم و كنائسهم حتّى يصير بين المسلمين» «۴». قوله: «قضى أن يُجلد» أى قرَّر و حكم كلّياً، لا فى واقعة، و إلّا لكان الأنسب التعبير بقوله: «قضى بذلك».

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسكر، ح ۴.

(۲) المصدر: ح ۵.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) المصدر: ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۸۶

و مما دلّ على ذلك ما رواه عبد اللّه بن جعفر الحميرى فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن يهودى، أو نصرانى، أو مجوسى اخذ زانياً، أو شارب خمر، ما عليه؟ قال عليه السلام: يقام عليه حدود المسلمين، إذا فعلوا ذلك فى مصرٍ من أمصار المسلمين أو فى غير أمصار المسلمين إذا رفعوا إلى حكّام المسلمين» «۱».

و لکن هـذه الروایـة ضـعیفة بعبـد اللّه بن الحسن؛ إذ لم یوثّقه أحدٌ من مشایخ الرجال، بل هو مجهول لم یتعرّض أحدٌ لحاله. و لم یرو الشیخ الحرّ هذه الروایة عن کتاب علی بن جعفر حتی یُصحّح بهذا الطریق. فتحصّل أنّ هذه الروایة ضعیفة سنداً. و لکن الأمر سهل بعد دلالة النصوص المعتبرة علی مضمونها. و أما إذا رفعوا الأمر إلی الحاکم، فقد دلّ علی اقامة حدود الاسلام و أحکام المسلمین علیهم- مضافاً إلی هذه الروایة- روایة أبی بصیر و الآیة الشریفة السابق ذکرهما آنفاً.

و یُفهم من هذه النصوص أنّ الکفار إنّما یستحقون الحدّ لجهرهم بالمعاصی و تجاهرهم بارتکاب المحرّمات و نقض أحکام الشریعة. و هذا فی الحقیقة لأجل نقضهم عهد الذمة؛ لأنّ عدم نقض أحکام الشریعة جهاراً و عدم تجاهرهم بالمعصیة کان من موارد عهدهم مع والی المسلمین. فلا دلالة لهذه النصوص علی کونهم مکلّفین بالفروع، بل لها إشعارٌ بعدم تکلیفهم بالفروع؛ إذ لو کانوا مکلّفین بالفروع کالمسلمین، لعوقبوا باجهار المعاصی، بل مطلقاً حتی خفاءً، من غیر حاجة إلی عهد الذمة و نقضه.

و ذلک أوّلًا: لتعلق النهی فی هذه النصوص باظهار المعصیة، لا بارتکابها فی بیوتهم و کنائسهم بمجرد قیام البیّنة العادلة. فلو کانوا مکلّفین بالفروع،

---

(۱) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸۷

لاستحقوا الحد بمجرّد ذلک، کما هو الثابت بالنص و الفتوی و الاجماع فی حق المسلمین.

و ثانیاً: لدلالة هذه النصوص علی عدم منع والی المسلمین إیّاهم عن ارتکاب المعصیة فی بیوتهم و کنائسهم، بل إنّما صالحهم علی ارتکابهم ذلک فی بیوتهم و کنائسهم. فلو کانوا مکلّفین بترکها لم یکن یصالحهم علی ذلک. و لیس ذلک لسقوط الحدّ عنهم بالمصالحة بعد ثبوته لکونهم مکلّفین بالفروع، کما یظهر من صاحب الجواهر، «۱» بل إنّما کان لما قلناه. و ذلک لعدم مشروعیة المصالحة علی دین اللّه و حدوده لأحد من خلقه. و قد کان الأنبیاء مکلّفین علی إجراء حدود اللّه، لا المصالحة مع الناس علیها. هذا کله فی حدّ شرب المسکر.

النصوص الدالّة علی وجوب إقامة حد الزنا علی الکفار

و أمّا حدّ الزنا فقد دلّت طائفة من النصوص علی وجوب إقامته علی الکفار. و ظاهرها عدم اختصاص وجوب إقامته علیهم بصورة التجاهر و لا لأجل نقض عهد الذمة، کما یظهر من النص و الفتوی، بل لأجل هتک حرمة الاسلام و المسلمین و الافساد بینهم. و علی أیّ حال لا دلالة لهذه النصوص کون إقامة الحد علیهم لأجل تکلیفهم بالفروع لو لم تدلّ علی عدمه.

و قد صرّح فی الجواهر بعد دخل عهد الذمة و نقضه فی ذلک؛ حیث قال:

«سواءٌ کان بشرائط الذمة أو لا، فان حدّه القتل بلا خلاف أجده، بل الاجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منهما مستفیض» «۲».

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۱۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸۸

فمن هذه النصوص ما دلّ علی إجراء حد الزنا علی الکافر إذا زنی بالمسلمة فی بلاد المسلمین، کما دلّ علیه صحیح أبو بصیر، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن دیة الیهود و النّصاری و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا فی بلاد المسلمین و هم یعملون الفاحشة أ یقام علیهم الحدّ؟ قال علیه السلام: نعم، یحکم فیهم بأحکام المسلمین» «۱».

و منهـا: ما ورد فى الكافرة الزانيـة فـدلّ على تسـليمها إلى أهل ملّتها، كما يسـتفاد ذلك من معتبرة السـكونى عن جعفر بن محمـد عن آبائه عليهم السـلام: «أنّ محمّد بن أبى بكر كتب إلى على عليه السـلام فى الرّجل زنى بالمرأة اليهودية و النصرانية، فكتب عليه السلام إليه:

إن كان محصـناً فارجمه، و إن كان بكراً فاجلـده مائـة جلـدة ثمّ انْفِه، و أما اليهوديـة، فابعث بها إلى أهل ملّتها، فليقضوا فيها ما أحبّوا» «۲». قوله: انفه؛ أى احكم بنفيه و تبعيده عن بلده.

و فى ذيلها دلالـة على عـدم كون مـا يستفاد من نصوص المقـام- من إقامـة الحـدّ على الكفّار- لأجل تكليفهم بالفروع، و إلّا لم يجز للحاكم تسليم اليهودية إلى أهل ملّتها، من غير إقامة الحدّ عليها.

و أمّا لو زنى الكافر بالمسلمة، فالظاهر من النصوص جريان الحدّ و وجوب إقامته على الكافر الزانى مطلقاً، كما دلّ عليه موثق حَنان بن سَدير «۳» عن الصادق عليه السلام: «أنّه سئل عن يهودى فجر بمسلمة. قال عليه السلام: يقتل» «۴». و قد دلّ

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب ديات النفس، ح ۸.

(۲) الوسائل: ب ۸، من أبواب حد الزنا، ح ۵.

(۳) حَنان بفتح الحاء و تخفيف النون. سدير بفتح السين و كسر الدال، قاله العلامة.

(۴) الوسائل: ب ۳۶، من أبواب حدّ الزنا، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۸۹

باطلاقه على وجوب إقامة حدِّ الزنا على الكافر مطلقاً، بلا فرق بين الذمى و غيره.

و أما وجوب الاقامة، فلكون قوله: «يقتل» اريد به الأمر.

و خبر جعفر بن رزق اللّه: «أنّه قـدم إلى المتوكّل رجـل نصـرانى فجر بامرأة مسـلمة و أراد أن يقيم عليه الحـدّ، فأسـلم. فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانُه شـركَه و فعلَه. و قال بعضـهم: يضرب ثلاثة حدود، و قال بعضهم يفعل به كذا و كذا. فأمر المتوكّل بالكتاب إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام و سؤاله عن ذلك. فلما قدم الكتاب، كتب أبو الحسن عليه السلام: يضرب حتى يموت. فأنكر يحيى بن أكثم و أنكر فقهاء العسكر ذلك. و قالوا:

يا أمير المؤمنين سله عن هذا؛ فانّه شىء؛ لم ينطق به كتاب و لم تجىء به السنة. فكتب:

إنّ فقهاء المسـلمين قد أنكروا هذا و قالوا: لم تجىء به سنّة و لم ينطق به كتاب. فبيّن لنا بما أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب عليه السـلام: بسم اللّه الرحمن الرحيم، فلمّا رأوا بأسـنا قالوا آمنا باللّه وحـده و كفرنا بما كنّا به مشـركين، فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا، سنّة اللّه التى قد خلت فى عباده و خسر هنالك الكافرون. قال: فأمر به المتوكّل، فضُرب حتى مات». «۱».

هذه الرواية ضـعيفةٌ؛ لعدم ثبوت وثاقة جعفر بن رزق اللّه، و لعلّ استشـهاد صاحب الجواهر بها فى المقام- من دون تعرّض إلى ضعف سندها- تدوينها فى كتب الأصحاب، كما نقلها فى الوسائل عن عدّة مصادر روائية.

و يستفاد من هذا، الخبر- و لا سيما الآية التى استدلّ بها الامام عليه السلام- عدم سقوط الحد عن الكافر باسلامه عند إرادة إقامة الحد عليه، كما أشار إليه فى الجواهر بقوله: «قـد يقال: إنّ ظاهر الخبر المزبور عـدم سـقوط القتل عنه بالاسـلام عنـد إرادة إقامـة الحد عليه، كما هو مقتضى الاستدلال بالآية الكريمة، بل لعلّه ظاهر فى خصوص إرادة التخلص. و إطلاق الموثق السابق ظاهر أو

(۱) الوسائل: ب ۳۶، من أبواب حدّ الزنا، ح ۲ و ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۹۰

منزل علی غیر الفرض» «۱». و لا یخفی أنّ مقصوده من الموثّق السابق، موثّق حَنان بن سَدیر.

و أما لو احرز إسلامه حقیقهً- لا خوفاً عن الحدّ-، فمقتضی قاعدهٔ الجب سقوط الحد عنه. و الخبر المزبور منصرف عن هذه الصورهٔ؛ لکونه فی فرض إسلام النصرانی عند إرادهٔ الحد. بل استشهاد الامام علیه السلام بالآیهٔ دلّ بمفهومه علی مفاد قاعدهٔ الجبّ. و قد سبق منّا البحث عن مفاد قاعدهٔ الجبّ و مفادها فی المجلّد الثانی من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال».

و قد یقال باختصاص الحکم المزبور بالذمّی؛ نظراً إلی اختصاص مورد الخبرین المزبورین به. و لکن لا شاهد فیهما علی اختصاص موردهما بالذمی. و علی فرض ذلک لا یصلح موردهما لتخصیص الحکم الکلی المستفاد منها، و لا سیّما موثّق حنّان. بل فی الریاض أنّ معقد الاجماع أعمّ منه. و یؤیّد التعمیم أنّ الکفر ملهٔ واحدهٔ و أولویهٔ غیر الذمّی منه فی إقامهٔ الحد علیه. کما أشار إلی ذلک کله فی الجواهر؛ حیث قال: «و علی کل حال فقد یتوهم من اختصاص الخبرین بالذمی- کبعض الفتاوی-، قصر الحکم علیه دون غیره من أقسام الکفار، إلّا أنّ ظاهر الریاض المفروغیهٔ من المساواهٔ، بل جعله معقد ما حکاه من الاجماع و غیره، و لعلّه لکون الکفر ملّهٔ واحدهٔ و أولویهٔ غیر الذمی منه بالحکم» «۲».

و أما إذا تحاکم الکفار إلی حُکّام المسلمین، یتخیر الحاکم بین إجراء حدود الاسلام علیهم و بین ترک الحکم و الاعراض عنهم. و قد دلّ علی ذلک قوله: «فانّ جاءوک فاحکم بینهم أو أعرض عنهم» «۳» و تؤیّده روایهٔ أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۱۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۱۵.

(۳) المائدهٔ: ۴۲.

قال: «إنّ الحاکم إذا أتاه أهل التوراهٔ و أهل الانجیل یتحاکمون إلیه کان ذلک إلیه، إن شاء حکم بینهم، و إن شاء ترکهم» «۱». و مثلها خبر عبد اللّه بن الحسن المزبور «۲».

و أما قاعدهٔ الالزام فقد دلّت علی أخذ الکفار بدینهم و علی طبق ما یقتضیه شریعتهم فی موارد تعاملهم مع المسلمین من معاملهٔ أو نکاح أو إرث أو طلاق و نحو ذلک. و لا ربط لهذه القاعدهٔ بتکلیف الکفار بفروع شریعهٔ الاسلام.

فتحصل ممّا حقّقنا: أنّ ظاهر النصوص کون جریان الحدود و إقامتها علی الکفار؛

إمّا لنقضهم عهد الذمهٔ بتجاهرهم بالفواحش و المعاصی، کما سبق دلالهٔ النصوص الواردهٔ فی حدّ المسکر؛ حیث دلّت علی وجوب إقامهٔ الحد علیهم لو تجاهروا بشرب المسکر بین المسلمین، و علی عدمه لو شربوه فی بیوتهم و کنائسهم.

و إمّا لهتکهم بحرمهٔ الاسلام و المسلمین و الافساد بینهم. کما هو ظاهر النصوص الواردهٔ فی إقامهٔ حدّ الزنا علیهم مطلقاً، سواء ارتکبوه جهاراً أو خفاءً. فلا تصلح هذه النصوص للدلالهٔ علی تکلیف الکفار بالفروع.

نظرةٌ إلی کلام صاحب الجواهر قدس سره

و یشهد لذلک تعلیل صاحب الجواهر إجراءَ حدّ الزنا

---

(۱) الوسائل: ب ۲۷، من أبواب کیفیهٔ الحکم، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

على الكافر الزانى بأنّه هتك حرمة الاسلام و خرج عن الذمة؛ حيث قال- بعد حكمه بدفع الذمّى- الزانى بذمّية- إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ عليه حسب معتقدهم-: «نعم هو مختصٌّ بما إذا كان زناؤه بغير المسلمة- أما بها فعلى الامام قتله، و لا يجوز الاعراض، لأنّه هتك حرمة الاسلام و خرج عن الذمّة» «۱».

فانّ فى تعليله بذلك إشعاراً بأنّ جريان الحدود و إقامتها على الكفار ليس لأجل أنّهم مكلّفون بالفروع.

و مما يشهد لذلك عدم جواز إقامة الحد على الكافر الذمى لو ارتكب الجناية و المعصية فى الخلوة مستتراً من غير تجاهر. بل ادّعى فى الجواهر نفى الخلاف فى ذلك؛ حيث قال- عقيب فتوى صاحب الشرائع بأنّ الكافر إن تظاهر به حُدّ، و إن استتر لم يُحدّ-: «بلا خلاف أجده فيه نصّاً و فتوى» «۲».

و أحسن ما يشهد لذلك ما نقله فى الجواهر عن القواعد و شرحها للأصفهانى بقوله: «و لا حدّ على الحربى و إن تظاهر بشربها؛ لأنّ الكفر أعظم منه. نعم إن أفسد بذلك، ادِّب بما يراه الحاكم» «۳».

هذا، و لكن أشكل فى الجواهر على ذلك بقوله: «و فيه: أنّ الأدلّة هنا عامة فضلًا عما دل على تكليفهم بالفروع، و عدم إقامتها على الذمى المتستر باعتبار اقتضاء عقد الذمة ذلك، لا لعدم الحد عليه، فتأمل جيداً» «۴».

و يستفاد من إشكاله هذا أولًا: أنّ المستفاد من نصوص إقامة حدّ المسكر على اليهودى و النصرانى عموم شاملٌ للكافر الحربى.

و فيه: أنّ نصوص المقام صريحة فى اختصاص ذلك بالذمى كقوله عليه السلام:

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۳۳۶.

(۲) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۳) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۴) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۹۳

«إنّما صولح أهل الذمّة على أن يشربوها فى بيوتهم» فى معتبرة أبى بصير «۱».

و قد اعترف صاحب الجواهر بعدم جريان الحد على الحربى، كما عرفت آنفاً.

و ثانياً: كون إقامة الحدّ على الكفار عند تجاهرهم بالجنايات و المعاصى لأجل تكليفهم بالفروع.

و فيه: أولًا: أنّه لو كان إقامة الحدّ على الكفار لأجل تكليفهم بالفروع، لا معنى لتعليل الامام عليه السلام لاقامة الحدّ عليهم بنقضهم عهد الذمة، كما عرفت آنفاً فى معتبرة أبى بصير.

و ثانياً: لو كان لأجل ذلك لم يختص بصورة التجاهر، بل لكان اقيم الحد عليهم عند ما ارتكبوا الجناية فى الخلوة أيضاً إذا ثبت بالبيّنة، كما هو الأمر المعمول فى المسلمين.

و عقد الذمة و المصالحة غير جائز على دين اللّه و أحكامه الثابتة بحكم اللّه، بل إنّما يصلح لاجراء الحد عليهم؛ عقوبةً و تأديباً من باب الحكومة و الحكم الولائى.

الاستدلال باطلاق الفتاوى و ردُّه

ثمّ إنّه قد يستفاد من إطلاق فتاوى الفقهاء بتعلّق الحدود و وجوب إقامتها فى حق غير المسلمين اشتراكهم مع المسلمين فى التكليف؛ حيث إنّهم مقام بيان شرائط الحدود، لم يشترطوا إسلام مرتكب الجناية فى تعلّق الحدود و وجوب إقامتها.

و لكن الاستظهار المزبور مورد للمناقشة؛ حيث إنّ الفقهاء لم يكونوا بصدد ذلك. و لعلّه للمفروغية عن كون جريان الحدود و إقامتها

على الكفار من

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسكر، ح ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۹۴

باب السياسة و التأديب و مقتضى عهد الذمّة. فمن هنا لم يشترطوا الاسلام فى جريان الحدود، من دون أن يبتنى ذلك على تكليفهم بالفروع. و يشهد لذلك أنّهم اتفقوا على جريان الحدود و إقامتها على الكفار فى الجملة و لو عند التجاهر، و لكن اختلفوا فى تكليفهم بالفروع، مع ما سبق من كون اختصاص إقامة الحد عليهم بصورة التجاهر مخالفاً لمقتضى تكليفهم بالفروع، كما قلنا.

هذا، و لكن الاشكال للأساس الوارد على الاستظهار المزبور، أنّ غاية ما يلزم من إطلاق كلامهم عدم اشتراط الاسلام فى وجوب إقامة الحدّ على الكافر.

و أما كونه مكلّفاً بالفروع و اشتراكه مع المسلمين فى التكليف لا- يلزم من ذلك؛ لما بيّنا من كون وجوب اقامة الحد عليهم حكماً مستقلًا. و السرّ فى تشريعه ما بيّناه من سدِّهم عن هتك الحرمة المسلمين و عن إشاعة الفحشاء و الافساد بينهم و عن إهانة المحترمات فى الدين و عن وهن الاسلام و نحو ذلك من الحِكَم المستفادة من النصوص و كلمات الفقهاء.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۹۵

التطبيقات الفقهية

اشارة

۱- قضاءُ العبادات على المرتد.

۲- اشتراط الاسلام فى الصلاة و مسألة زكاة المرتد.

۳- انعقاد يمين الكافر و ضمانة بالاتلاف.

۴- ترتّب الحرمة الأبدية فى موارده، بعد إسلامه.

۵- إقامة الحدود على الكفّار.

و عمدة ثمرة هذه القاعدة تظهر فى جواز إجبار الحاكم الكافرَ على بعض الفروع بحسب ما يراه من المصلحة كإجباره على دفع الخمس و الزكاة و ترتُّب الحدود الشرعية المبيّنة لكثير من المعاصى و الجنايات فى الشريعة الاسلامية.

و قد يُتراءى ترتب هذه الثمرة على تكليف الكفار بالفروع، كما عرفت من كلام صاحب الجواهر و ستعرف أيضاً فى كلام غيره. فقد علّلوا ذلك بدليل كونه مكلّفاً عليها كالمؤمن. و أيضاً تظهر الثمرة فى انعقاد النذور و الأيمان و العهود؛ مستنداً إلى هذه القاعدة، و فى ترتب آثار ساير التكاليف الفرعية فى باب النكاح و نحوه.

و قد تعرّض الفقهاء لهذه القاعدة و تمسكوا بها- بناءً على رأى المشهور- لفتاواهم فى فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه.

و لكن التمسك بها إنّما يصح و يتمّ بناءً على رأى المشهور، لا على المبنا المختار المخالف لرأى المشهور.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۹۶

قضاءُ العبادات على المرتد

فمن هذه الفروع قضاءُ ما على المرتد من العبادات. فقد حكم الفقهاء عليه بالقضاء بعد رجوعه إلى الاسلام بالاستتابة و استدل شيخ

الطائفة لذلک بوجهین ثانیهما هذه القاعدة؛ حیث قال:

«المرتد الذی یُستتاب یجب علیه قضاءُ ما فاته فی حال الردّة من العبادات- إلی أن قال بعد نقل أقوال العامة- دلیلنا: اجماع الفرقة المحقة و أیضاً عندنا أنّ الکفار مخاطبون بالعبادات، و من جملة العبادات قضاء ما یفوت من وجب علیه، و إذا فاتهم وجب علیهم قضاؤه، و لا یلزمنا ذلک فی الکافر الأصلی، لأنّا لو خلّینا و الظواهر لأوجبناه. و لکن ترکنا ذلک لدلیل الاجماع علی أنّه لا قضاء علیهم» «۱» و قد صرّح بذلک أیضاً ابن زهرة فی الغنیة «۲».

اشتراط الاسلام فی الصلاة و مسألة زکاة المرتد

و منها: مسألة اشتراط الاسلام فی وجوب الصلاة فقد أنکره أکثر الفقهاء و استدل العلّامة لذلک بهذه القاعدة؛ حیث قال: «و لیس الاسلام شرطاً فی الوجوب عندنا و عند أکثر أهل العلم؛ ... حیث بیَّنّا أنّ الکفار مخاطبون بالفروع» «۳».

و منها: مسألة زکاة المرتد فقد أفتی الفقهاء بوجوبها فی ماله بعد استتابته و عدم توبته و قتله. و قد أفتی العلّامة بذلک؛ مستدلّاً بهذه القاعدة و ردّ بعض

(۱) الخلاف: ج ۱، ص ۴۴۳.

(۲) غنیة النزوع: ص ۹۹.

(۳) منتهی المطلب، ط ج: ج ۴، ص ۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۷

العامّة بقوله: «و قال أحمد إذا ارتدّ قبل الحول و حال الحول مرتدّاً فلا زکاة علیه؛ لأنّ الاسلام شرط فی الوجوب، و هو غلط لما بیّنّا من أنّ الکفار مخاطبون بالفروع» «۱».

انعقاد یمین الکافر و ضمانة بالاتلاف

و منها: مسألة انعقاد یمین الکافر و ترتیب آثاره.

فقد أفتی به أکثر الفقهاء، و ممّا استدلوا به لذلک هذه القاعدة، کما قال فی المسالک:

«إذا حلف الکافر باللّه تعالی علی شیء سواء کان مقرّاً باللّه کالیهودی و النصرانی و من کفره بجحد فریضة من المسلمین، أم غیر مقرّ به کالوثنی، ففی انعقاد یمینه أقوال أشهرها- و هو الذی اختاره المصنف رحمه اللّه، و الشیخ فی المبسوط و أتباعه، و أکثر المتأخرین- الانعقاد؛ لوجود المقتضی- و هو حلفه باللّه تعالی مع باقی الشرائط- و انتفاء المانع؛ إذ لیس هناک إلّا کفره و هو غیر مانع؛ لتناول الأدلّة الدالة علی انعقاد الیمین له من الآیات و الأخبار، و لأنّ الکفار مخاطبون بفروع الشرائع فیدخلون تحت عموم قوله تعالی و لکن یؤاخذکم بما عقّدتم الأیمان و غیره» «۲». و لکن خالف فی ذلک الشیخ و ابن إدریس کما نقل فی المسالک بقوله: «و قال الشیخ و ابن ادریس لا تنعقد مطلقاً لأنّ شرط صحتها الحلف باللّه و الکافر لا یعرف اللّه» «۳».

و منها: مسألة ضمان الکافر بالاتلاف. فإنّ الفقهاء بعد تسالمهم علی

(۱) تذکرة الفقهاء: ج ۵، ص ۲۱.

(۲) مسالک الأفهام: ج ۱۱، ص ۲۰۳- ۲۰۴.

(۳) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۹۸

ضمان المرتد، اختلفوا فی ضمان الحربی و قد قوّی فی المسالک ضمانه؛ نظراً إلی هذه القاعدهٔ؛ حیث قال: «و أما الحربی فأطلق الشیخ عدم ضمانه و إن أسلم، لقوله صلی اللّه علیه و آله الاسلام یجبّ ما قبله، و قیل: یضمن مطلقاً؛ لأنّه أتلف مالًا معصوماً ظلماً فیضمن، لأنّ الکفار مخاطبون بفروع الاسلام، و هو اختیار العلّامهٔ» «۱».

ترتّب الحرمهٔ الأبدیهٔ فی موارده بعد إسلامه

و منها: مسألهٔ تزوّج الکافر امرأهً و بنتها- و کانتا کتابیتین-، ثمّ أسلم بعد الدخول بهما أو بالامّ وحدها، فقد أفتی الفقهاء بحرمتهما أبداً علیه؛ معلّلًا بالآیات بدعوی صدق أمهات نسائکم و ربائبکم، و باختصاص الحرمهٔ بالام و تعیّن نکاح البنت لو دخل بالبنت وحدها.

و قد علّل ذلک کله فی الجواهر بهذه القاعدهٔ؛ حیث قال: «إذا تروّج الکافر امرأهٔ و بنتها دفعهٔ أو ترتیباً ثمّ أسلم بعد الدخول بهما و کن کتابیّتین مثلًا حرمتا أبداً علیه؛ لصدق أمهات نسائکم و صدق ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن. و کذا لو کان قد دخل بالامّ وحدها لذلک أیضاً بخلاف ما لو دخل بالبنت وحدها، فانه یثبت نکاحه لها، و تختص الامّ بالحرمهٔ أبداً بامهات النساء. و الوجه فی جواز ذلک کله ما عرفت، من أنّ الکفار مخاطبون بالفروع عندنا» «۲».

---

(۱) مسالک الافهام: ج ۱۵، ص ۳۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۳۰، ص ۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۹۹

إقامهٔ الحدود علی الکفّار

و منها: جریان حدّ الزنا و شرب المسکر، بل مطلق الحدود فی حق الکفار، و دعوی اشتراکهم مع المسلمین فی إقامهٔ الحدود علیهم.

قال السید الخوئی قدس سره- بعد بیان أحکام حدّ الزنا-: «لا فرق فی الأحکام المتقدّمهٔ بین کون الزانی مسلماً أو کافراً، و کذا لا فرق بین کون المزنی بها مسلمهٔ أو کافرهٔ. و أما إذا زنی کافر بکافرهٔ، أو لاط بمثله، فالامام مخیّر بین إقامهٔ الحد علیه، و بین دفعه إلی أهل ملته، لیقیموا علیه الحد» «۱».

و قد علّل نفی الفرق بین کون الزانی مسلماً أو کافراً باطلاقات الأدلّهٔ «۲». و قد نفی الفرق بین الکافر و المسلم فی جریان حدّ شرب الخمر؛ مستدلًا بما دل علی إقامهٔ الحد علی الذمّی المتجاهر بشرب الخمر بین المسلمین «۳».

و قال السید الامام الخمینی قدس سره: «و یُقتل الذمّی إذا زنی بمسلمهٔ مطاوعهٔ أو مکرههٔ، سواءٌ کان علی شرائط الذمهٔ أم لا. و الظاهر جریان الحکم فی مطلق الکفار. فلو أسلم هل یسقط عنه الحد أم لا؟ فیه إشکال و إن لا یبعد عدم السقوط» «۴».

و قال: «لو ارتکب أهل الذمهٔ ما هو سائغ فی شرعهم و لیس بسائغ فی شرع الاسلام لم یعترضوا ما لم یتجاهروا به.

---

(۱) مبانی تکملهٔ المنهاج: ج ۱، ص ۱۸۷، م ۱۵۰.

(۲) راجع المصدر المزبور.

(۳) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسکر.

(۴) تحریر الوسیلهٔ: ج ۲، ص ۴۶۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۰۰

و لو تجاهروا به، عُمِل بهم ما یقتضی الجنایة بموجب شرع الاسلام من الحد أو التعزیر.

و لو فعلوا ما لیس بسائغ فی شرعهم یفعل بهم ما هو مقتضی الجنایة فی شرع الاسلام. قیل: و إن شاء الحاکم دفعه إلی أهل نحلته لیقیموا الحد علیه بمقتضی شرعهم. و الأحوط إجراء الحد علیه حسب شرعنا. و لا فرق فی هذا القسم بین المتجاهر و غیره» «۱».

و لا یخفی أنّ مقصوده من قوله: «و لا فرق فی هذا القسم بین التجاهر و غیره» ما إذا ارتکبوا ما لیس بجائز فی شرعهم و نحلتهم.

و قد یشکل علی ذلک- کما فی الجواهر «۲» أوّلًا: بأنّ دفعه لاقامة حکم شرعه علیه من قبیل الأمر بالمنکر و ترویجه؛ نظراً إلی کون أحکام شرعهم بعد نسخه من قبیل المنکرات.

و ثانیاً: بخبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: «سألته عن یهودی أو نصرانی أو مجوسی أخذ زانیاً، أو شارب خمر ما علیه؟ قال: یقام علیه حدود المسلمین إذا فعلوا ذلک فی مصر من أمصار المسلمین، أو فی غیر أمصار المسلمین إذا رفعوا إلی حکّام المسلمین» «۳»؛ حیث دلّ بالصراحة علی وجوب إقامة حدود الاسلام علی الکفار لو ارتکبوا الجنایة فی أمصارهم و فیما بین أنفسهم. و اختصاص مورد السؤال بشرب الخمر لا یوجب تخصیص جواب الامام علیه السلام بعد عمومیته و إلقائه علی نحو کبری کلیة، کما یدل قوله علیه السلام: «غیر أمصار المسلمین»

---

(۱) تحریر الوسیلة: ج ۲، ص ۵۰۶، الفرع الثانی لواحق کتاب الحدود.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۳۶.

(۳) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۱

علی عدم اختصاص الحکم بالذمّی.

و لکن سنده ضعیف بعبد اللّه بن الحسن و لم ینقله الشیخ الحر عن کتابه حتی یصحح بذلک، مع أنّ مضمون ذیله خلاف رأی المشهور.

و من هنا احتاط السید الامام بقوله: «و الأحوط إجراءُ الحدّ علیه حسب شرعنا».

إلی غیر ذلک من الفروع لا حاجة إلی ذکرها. و لکنّک تعرف أنّ غالب هذه الفروع مستندٌ؛ إمّا إلی الاجماع فی خصوصها، أو إلی ظواهر الأدلة اللفظیة، و قلَّ منها ما یُستند إلی هذه القاعدة فقط.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۲

[قاعدة الثالثة] «قاعدة اشتراک الأحکام» «بین العالم و الجاهل»

اشارة

منصّة القاعدة و أهمیتها

مفاد القاعدة و ماهیتها

مدرک القاعدة و أدلّتها

التطبیقات الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۳

۱- منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیتها.

۲- دفع شبههٔ العقاب بلا بیان.

۳- منشأ تأسیس هذه القاعدهٔ.

۴- أوّل من تعرّض لهذه القاعدهٔ.

منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیتها

اشارهٔ

قد أشرنا فی طلیعهٔ البحث عن قاعدهٔ الاشتراک إلی أنّ قاعدهٔ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل، ینبغی البحث عنها علی حدهٔ؛ نظراً إلی مغایرهٔ الوجوه المستدلّ بها لهذه القاعدهٔ مع الوجوه المستدلّ بها لقاعدهٔ الاشتراک المعروفهٔ، کما ستعرف فی بیان مدرک القاعدهٔ. فما صدر عن بعض المحققین، من إدراج هذه القاعدهٔ فی قاعدهٔ الاشتراک و الاستدلال لهما بوجوهٍ مشترکهٔ، مما لا وجه له.

و إنّ لهذه القاعدهٔ منصّهٔ مهمّهٔ فی علم الاصول من جهتین:

إحداهما: عند ما یقال: إنّ ما یحکم به العقل، من قبح العقاب بلا بیان إنّما یمنع من تنجّز التکلیف علی الجاهل بالحکم ما دام جاهلًا، و لا ینافی ذلک أصل ثبوت التکلیف علیه حتی یجب علیه تعلُّم الأحکام فیعاقب علی ترک تعلُّمها، و یتنجّز علیه التکلیف بعد ارتفاع جهله.

ثانیتهما: ما یترتب علی البحث عن هذه القاعدهٔ، من تحصیل الحجّهٔ علی وجوب الاعادهٔ و القضاء علی الجاهل بالحکم، کما اشتهر بین الفقهاء أنّ الجاهل بالحکم کالعامد. و أیضاً یترتب علی هذه القاعدهٔ وجوب تعلُّم الأحکام. فتکون هذه القاعدهٔ ممهّدهٔ لتحصیل الحجّهٔ علی الحکم الکلی الشرعی، فهی قاعدهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۰۴

اصولیهٔ.

و وجه عقد البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیهٔ، ما رأیناه، من عدم استیفاء البحث عنها و عدم تنقیحها فی محلّها من علم الاصول. و لمناسبتها فی العنوان و الماهیهٔ مع قاعدهٔ الاشتراک المعروفهٔ و قاعدهٔ اشتراک المسلمین و الکفار فی التکلیف. هذا مضافاً إلی أنّ جماعهٔ من المحققین قد بحثوا عنها فی ضمن القواعد الفقهیهٔ.

هذا، و لکن ذلک إنّما بلحاظ کون نتیجهٔ البحث عن هذه القاعدهٔ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل. و أما بلحاظ ثبوت التکلیف للجاهل، تندرج هذه القاعدهٔ فی القواعد الفقهیهٔ؛ حیث إنّ تکلیف الجاهل بالفروع حکم کلی یستدل به الفقیه علی مصادیقه، من آحاد أفراد الجاهلین، بخلاف الاشتراک فانّه لیس من مقولهٔ الحکم، و إنّما یقع الحدّ الأوسط فی قیاس الاستنباط، کما هو شأن القاعدهٔ الاصولیهٔ.

و بناءً علی هذا الأساس تکون القاعدهٔ المبحوث عنها فی المقام من قبیل القواعد الفقهیهٔ. و لا حاجهٔ حینئذٍ إلی تجشُّم توجیه عقد البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیهٔ، بل عنوان البحث عنها فی المقام وجیه بلا إشکال.

دفع شبههٔ العقاب بلا بیان

ثمّ إنّه قد تبیّن بما قلناه دفع شبههٔ العقاب بلا بیان الناشئهٔ من ظاهر عنوان هذه القاعدهٔ.

بیان الشبههٔ: أنّ اشتراک الأحکام و التکالیف بین العالم و الجاهل یستتبع بالطبع اشتراکهما فی عقاب مخالفهٔ التکلیف الثابت لهما. و

هذا يوجب عقاب الجاهل بالحكم على ما لم يعلم به. و ذلك قبيح من الحكيم؛ لاستقلال العقل بقبح

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۵

العقاب بلا بيان، و أيضاً ينافى ما دلّ عليه حديث الرفع، من رفع ما لا يُعلم من التكاليف.

وجه الدفع أنّ الذى يدور مدار العلم، إنّما هو تنجّز التكليف- المستتبع للثواب و العقاب- لا أصل ثبوت التكليف و فعليته. و إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان إنّما يمنع من تنجّز التكليف على الجاهل، لا أصل ثبوته المستتبع لوجوب الاعادة و القضاء بعد ارتفاع الجهل و حصول العلم، و لوجوب تعلُّم الأحكام. و هذه الثلاثة فى الحقيقة عمدة الثمرات المترتبة على هذه القاعدة و بذلك تبدو أهميتها.

و إلى ما قلناه قد أشار صاحب الكفاية بقوله: «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الانشائى المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الاوّلية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات» «۱».

منشأ تأسيس هذه القاعدة

و من النكات التى ينبغى التنبيه عليها فى هذا المجال أنّ الوجه فى تأسيس هذه القاعدة و البحث عنها و إثباتها، إنّما هو إبطال القول باختصاص الأحكام بالعالمين و بمن قامت عنده الحجة، و أنّه من لم يعلم بالحكم و لم تقم عنده حجّة عليه لا حكم فى حقّه حقيقةً. و من هذا الزعم الباطل نشأ القول بالتصويب الباطل المبنى على دوران الحكم الواقعى مدار مؤدّى الأمارة و أنّ الجاهل بالواقع لا حكم له غير ما أدّت إليه الأمارة، و أنّه لا فوت للتكليف الواقعى عند تبيّن خطاء الأمارة و انكشاف الخلاف حينئذٍ.

---

(۱) كفاية الاصُول: ج ۱، ص ۱۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۶

و إنّ باثبات هذه القاعدة ينهدم أساس هذا الزعم الباطل، و ينتفى ما رتّبوا عليه من الآثار و الأحكام.

و ممّا يشهد لما قلناه، كلام الشيخ الأعظم الأنصارى: فانه بعد ما قسّم التعبُّد بالأمارات إلى الطريقية و السببية، قسّم السببية إلى ما يؤول إلى التصويب الباطل- عند المخطّئة الموجب لاختصاص الحكم بالعالمين- و إلى ما لا يوجب التصويب و يلائم اشتراك التكليف بين العالم و الجاهل.

ثمّ حكم ببطلان القسم الأوّل، و استدلّ لبطلانه، بقوله: «و أن يكون الحكم- مطلقاً- تابعاً لتلك الأمارة، بحيث لا- يكون فى حقّ الجاهل- مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها- حكمٌ، فتكون الأحكام الواقعية مختصّةً فى الواقع بالعالمين بها، و الجاهل- مع قطع النظر عن قيام أمارةٍ عنده على حكم العالمين- لا حكم له أو محكومٌ بما يعلم اللّه أنّ الأمارة تؤدى إليه، و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة، و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار» «۱».

و قد عرفت من ذيل كلام أنّه قدس سره استدل بقاعدة الاشتراك و بما دلّ عليه من الأخبار لبطلان التصويب و عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها.

أوّل من تعرّض لهذه القاعدة

و قد وجدتُ خلال التحقيق السيد المرتضى قدس سره أوّل من تعرّض لمضمون هذه القاعدة و تنقيح مفادها؛ حيث إنّه فى مسألة العاقد حال الاحرام عن جهلٍ، تعرّض لبيان وجه ما أفتى به الفقهاء فى هذه المسألة و فى فروع كثيرة اخرى، من سقوط الحكم الشرعى عن

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

الجاهل، و نبّه على ما قد يخطر بالبال من الاشكال على ذلك؛ نظراً إلى اتفاق الأصحاب على عدم سقوط الحكم و التكليف عن الجاهل و اشتراكه مع العالم فى الأحكام، إلّا مع عدم تمكّنه من الاتيان و الامتثال، و إلّا ليلزم كون الجهل سبباً لسقوط جميع التكاليف العقلية و الشرعية الاعتقادية و العملية. و هذا لا يقوله مسلم.

ثمّ بيّن وجه ذلك- أعنى سقوط الحكم عن الجاهل فى مواضع من الفروع الفقهية فى مختلف الأبواب- بما حاصله:

أنّ العمل مع الجهل بالأحكام حرام ممنوع، و لا يجوز من المكلّف مع تمكّنه من التعلّم. و إن لا يكون حال الجاهل و العالم بالحكم سواءً فى حال العلم و الجهل من حيث تنجز التكليف و ما يترتب على مخالفته من العقاب و الثواب.

فيسقط التكليف المنجّز عن الجاهل حال جهله، و إن ليس معذوراً فى جهله.

قال قدس سره: «ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط الحكم الشرعى عمّن عقد نكاحاً، و هو محرم مع الجهل بالحكم؟ و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم فى كثير من المواضع مع الجهل به؟

مع اتفاق العلماء على أنّ الجهل لا يبيح سقوطه إلّا عمّن لا يتمكّن به ... و لو لا ذلك، لكان الجهل سبباً مبيحاً لسقوط ما يلزم عليه من التكاليف العقلية و الشرعية. و هذا شىءٌ لا يقوله مسلمٌ.

الجواب:

اعلم أنّ الجهل ممّن كلّف العلم و له إليه طريق، لا يكون إلّا معصية و تفريطاً من المكلّف، إلّا أنّ الحكم الشرعى غير ممتنع أن يتغيّر مع الجهل و لا يكون حاله مساوية لحاله مع العلم ... و العلم بالحكم كان لازماً و هو الآن أيضاً له لازم. و

إنّما دخلت الشبهة على من يظنّ أنّه بالجهل يسقط عنه وجوب العلم. و ما كذلك قلنا. و إنّما ذهبنا إلى تغيّر الحكم الشرعى الذى تغيُّره موقوف على المصالح التى لا يعلم وجوهها إلّا علّام الغيوب جلّت عظمته» «۱».

مقصوده من قوله: «و العلم بالحكم» ... أنّ الحكم لمّا كان ثابتاً فى حق الجاهل واقعاً يجب عليه تعلّمه، بلا فرق بين قبل المخالفة و بين ما بعدها.

و حاصل جوابه: أنّ السؤال المزبور إنّما نشأ من شبهة عدم ثبوت الحكم الإنشائى فى حق الجاهل و سقوط وجوب تعلّمه عنه، و هذا لم نقل به قطّ. و إنّما:

قلنا بتغيّر الحكم حسب ما يتبعه من المصالح و الملاكات الكائنة فى رتبة تشريع الأحكام التى تدور مدارها كيفية جعل الأحكام الشرعية. و هذه الملاكات خارجة عن حدّ إدراك البشر و فوق عقله و فهمه، و لا يعلمها إلّا علّام الغيوب جلّت عظمته.

و لا يخفى عليك أنّ ما بيّناه- قبل نقل كلام السيد المرتضى و بعده-، لُبّ مراده و مغزى مطلوبه.

و قد عرفت من صدر كلامه- المتضمّن لبيان الاشكال- أنّه أذعن باتفاق العلماءِ على عدم سقوط التكليف بالجهل و اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

و المتحصّل من جوابه: اشتراك التكليف فى أصل ثبوته بين العالم و الجاهل. و من هنا يجب على الجاهل تعلّمه، إلّا فى موارد عُلم بالدليل تغيُّره بالجهل و العلم كتغيّره بحسب ملاكات الأحكام المعلومة عند اللّه.

و نظيره ما قال فى جواب سؤالٍ فى مسألة: من أتم صلاته فى السفر عن

(۱) رسائل المرتضى: ج ۲، ص ۳۷۰- ۳۷۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۰۹

جهل بالحكم.

قال: «ما الوجه فيما يفتى به الطائفة، من سقوط فرض القضاء عمن صلّى من المقصّرين صلاة مُتِمٍّ، بعد خروج الوقت، إذا كان جاهلًا بالحكم فى ذلك...

الجواب: إنّا قد بيّنا أنّ الجهل- و إن لم يكن صاحبُه معذوراً، بل ملوماً مذموماً- لا يمتنع أن يتغيّر معه الحكم الشرعى و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل» «۱».

لكن يرد عليه أنّ سقوط الحكم عن الجاهل المتمّ صلاته فى السفر من قبيل ما عُلِم فيه تغيّر الحكم بالدليل، من الاجماع و النص الخاص؛ خلافاً لمقتضى قاعدة الاشتراك، و لا بد من الاقتصار على مورده؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص.

و على ضوء هذا البيان عرفت ما فى جواب السيد الماتن من الضعف و الاجمال.

---

(۱) رسائل المرتضى: ج ۲، ص ۳۸۳- ۳۸۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۰

مفاد القاعدة

اشارة

۱- خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة.

۲- شمول القاعدة للجاهل القاصر.

۳- المناقشة فى كلام السيد الخوئى.

۴- ثمرة القاعدة فى الفقه.

۵- إنّما الاشتراك فى الحكم الانشائى الفتوائى.

إنّ مفاد هذه القاعدة- كما يلوح من عنوانها- اشتراك الأحكام الشرعية- التكليفية و الوضعية- بين العالم و الجاهل؛ بمعنى ثبوت الحكم الواقعى و تشريعه لذات الموضوع، مع قطع النظر عن علم المكلّف و جهله به، و عدم انتفاءِ آثاره التكليفية و الوضعية لأجل الجهل المكلّف به.

خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة

و لا يخفى أنّ هذه القاعدة لا نظر لها إلى اشتراكهما فى التكليف بلحاظ العلم و الجهل بالموضوعات.

بيان ذلك: أنّه تارة: يُعلم أو يُجهل نفس الحكم، فيكون الحكم معلوماً أو مجهولًا للمكلّف، و اخرى: يُعلم أو يجهل موضوع الحكم.

و على الأوّل يكون المكلّف عالماً أو جاهلًا بالحكم نفسه، و على الثانى يكون عالماً أو جاهلًا بموضوع الحكم.

و الكلام فى اشتراك الجاهل و العالم فى التكليف يمكن أن يقع بلحاظ كلّ من الصورتين المزبورتين.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۱

و المقصود من هذه القاعدة هو الصورة الاولى؛ أى اشتراك الجاهل و العالم فى التكليف بلحاظ العلم و الجهل بالحكم، لا الموضوع.

و السرُّ فى ذلک وضوح الاشتراک بلحاظ الثانى؛ ضرورة وضوح عدم أخذ العلم بالموضوعات فى تشريع الأحكام؛ حيث إنّ الأحكام تتعلّق بطبائع الموضوعات المقدّر وجودها على سبيل القضايا الحقيقية، لا بأفرادها و مصاديقها الموجودة المعلومة للمكلّفين. و إنّ ما ادُّعى من الاجماع و تواتر الأخبار إنّما يكون معقده و مدلوله هو اشتراكهما فى التكليف بلحاظ العلم و الجهل بنفس الحكم.

و أما الناسى، فهو خارج عن مصبّ هذه القاعدة؛ نظراً إلى تغاير عنوانه مع الجاهل، فيخرج عن مقعد الاجماع و منصرف نصوصها. اللّهم إلّا بتنقيح الملاک.

هذا مضافاً إلى خروج الناسى عن حكم الجاهل فى كثير من الفروع عن مختلف أبواب الفقه بدليل النصوص الخاصة.

شمول القاعدة للجاهل القاصر

و أما الغافل بالمرّة، فهو فى الحقيقة من قبيل الجاهل المركّب المعبّر عنه بالجاهل القاصر. و لا فرق فى جريان هذه القاعدة و تمامية أدلّتها بين الجاهل القاصر و الجاهل المقصّر، و إنّما الفرق بينهما من حيث المعذورية و عدمها.

و من هنا تعمّ هذه القاعدة الجاهل البسيط المعبَّر عنه بالجاهل المقصر، و الجاهل المركّب المعبّر عنه بالجاهل القاصر كليهما على السواء؛ حيث لا ـ دخل للتقصير و القصور و لا ـ بساطة الجهل و تركيبه فى شمول القاعدة و عدمه، بعد ما كان بلحاظ ما قبل مرتبة التنجّز، غاية الأمر يجب على المقصّر تعلّم الأحكام؛

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۲

لاحتماله الخلاف و تمكّنه من تحصيل العلم، بخلاف القاصر. و من هنا يستحق الجاهل المقصر العقوبة بالاخلال فى تكاليفه، بخلاف القاصر. و إلّا لا ـ فرق بينهما من حيث ثبوت أصل التكليف الإنشائى و عدم تنجّزه حال الجهل. و تظهر الثمرة فى وجوب الاعادة و القضاء عليهما بعد ارتفاع الجهل؛ نظراً إلى صدق الفوت بعد ما كان التكليف ثابتاً مكتوباً فى دفتر التشريع فى حقّهما.

و إلى ذلک أشار المحقق البجنوردى بقوله:

«فالعامد إلى الاخلال- و لو كان من جهة الجهل بالحكم قصوراً أو تقصيراً أو من جهة نسيان الحكم؛ حيث إنّ الأمر الأوّل لم يسقط عنه؛ لأنّ الجهل بالحكم لا يوجب سقوط الأمر مطلقاً، قصوراً كان أو تقصيراً أو نسياناً، و ذلک للإجماع على اشتراک التكاليف بين العالم و الجاهل بها، و بعضهم ادّعى تواتر الأخبار على ذلک- و لا فرق فى ذلک بين الجهل قصوراً أو تقصيراً، و إنّما الفرق بينهما فى أنّ الجاهل المقصِّر يستحق العقاب دون القاصر-، فلا ـ يكون له خطاب جديد «أعد»، بل المحرّک له نحو الاتيان بالمأمور به الكامل التام الأجزاء و الشرائط، هو الأمر الباقى إلى زمان ارتفاع الجهل بكلا قسميه، و أيضاً إلى زمان ارتفاع نسيان الحكم و حصول العلم به» «۱». و لا يخفى أنّ قوله: «فلا يكون له خطاب» خبرٌ لقوله: «فالعامد إلى الاخلال».

المناقشة فى كلام السيد الخوئى

و على ضوء ما بيّناه اتّضح ضعف ما يظهر من بعض الأعلام من اختصاص هذه القاعدة بالجاهل البسيط؛ حيث قال: «و ما يقال من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل،

---

(۱) القواعد الفقهية: ج ۱، ص ۸۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۳

فانما هو فى مورد الجهل البسيط الذى يُتمكن من الامتثال فى مورده، لا الجهل المركب و القطع بالخلاف الذى لا يتمكن من الامتثال أصلًا» «۱».

وجه الضعف أن المانع من الاشتراک إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، و هذا المحذور إنّما يترتب على تنجز التكليف على الجاهل بالحكم حال جهله. و أما أصل ثبوت التكليف الانشائى، فلا محذور فى ثبوته فى حق الجاهل القاصر و اشتراكه بينه و بين الجاهل المقصر.

ثمرة القاعدة فى الفقه

تظهر ثمرة هذه القاعدة بالنسبة إلى الاعادة فيما إذا أخلّ المصلّى فى الصلاة بغير الأركان عن جهل بالحكم.

دون ما إذا لم يأت بالواجب و تركه بالمرّة عن جهل بالحكم، ثمّ ارتفع جهله فى أثناء الوقت، ضرورة توجّه الخطاب إليه و تنجُّز التكليف فى حقه بمجرد ارتفاع جهله فى داخل الوقت. بلا حاجة إلى قاعدة الاشتراک. و هذا الفرض خارج عن محل الكلام، مع ندرة وقوعه. و إنّما الكلام فيما إذا أخلّ ببعض أجزاءِ الواجب و شرائطه عن جهل بالحكم.

فمقتضى هذه القاعدة حينئذٍ وجوب الاعادة فى الوقت إذا ارتفع جهله فى الوقت، و القضاء فى خارجه. و لكن حكم جماعة– و منهم السيد فى العروة– بعدم وجوب الاعادة حينئذٍ، فضلًا عن القضاءِ و إجراءِ حكم السهو عليه، و كذا فى الجهر و الاخفات. و قد قام الاجماع فى الجهر و الاخفات، و لكن فى غيره كلامٌ و سيأتى البحث عن ذلک فى التطبيقات الفقهية.

و من ذلک الصلاة فى المغصوب جاهلًا بالحكم، فحكم السيد بصحة

---

(۱) معتمد العروة/ كتاب الحج/ للسيد الخوئى: ج ۳، ص ۷۲.

صلاته و عدم وجوب الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه. و لكن أشكل عليه السيد الحكيم مستدلًا بهذه القاعدة.

و أما فى القضاء فلا فرق بين الصورتين المزبورتين و تجرى فيه القاعدة مطلقاً؛ نظراً إلى كونه فرع صدق الفوت.

و منها: ارتفاع حرمة الجمع بين الاختين مع الجهل بالحكم.

و منها: عدم بطلان المغارسة مع الجهل بالحكم.

و منها: ارتفاع الحرمة المؤبّدة عن المُحرِم العاقد عن جهلٍ بالحكم. ذهب إليه السيد الخوئى و حكم بعدم اشتغال ذمّته لو ارتفع جهله بعد زوال الاستطاعة.

إلى غير ذلک من الفروع الخارجة عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها فى المقام بالنص أو الاجماع. و فى غير موارد النص و الاجماع لا بد من العمل بالقاعدة؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص.

إنّما الاشتراک فى الحكم الانشائى الفتوائى

ثمّ إنّ العلم لمّا كان شرطاً فى تنجّز التكليف، لا مناص من كون اشتراک الأحكام بين العالم و الجاهل بلحاظ قبل مرتبة التنجّز. و ذلک لقبح عقاب الجاهل بالحكم على ترک العمل به أو مخالفته؛ لأنّه من العقاب بلا بيان، و هو قبيح على الحكيم.

و من أجل ذلک قد خصّص صاحب الكفاية مصبّ هذه القاعدة بالحكم الانشائى، بقوله: «فانّ الحكم المشترک بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الانشائى المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام

للموضوعات بعناوينها الاوّلية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات» «۱».

و من جانب آخر قد أثبتنا فى محلّه أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالطبائع فى مرحلة التشريع و الانشاء. فاذا تعلّقت بطبائع الموضوعات و

ذواتهـا، تـدور فعليتهـا مـدار تحقق موضوعاتها بلا فرق بين العالم و الجاهل، فتشـمل العالمين و الجاهلين على حـدّ سواء لا محالـة فی مرحلة الانشاء و الفعلية، نعم يختصّ تنجّزها بالعالمين.

و لاـ إشـكال فی دخول جميع الأحكام الأوليـة و الثانويـة فی مصبّ هـذه القاعـدة، فتشـمل كلّ ما يكون من قبيل حكم اللّه المعبّر عنه بالحكم الفتوائی.

و أما الحكم الانشائی الصادر من الفقيه و الحاكم الشـرعی، فهو خارج عن مصبّ القاعدة؛ نظراً إلی تعلّقه بالأشخاص، لا بالطبائع. نعم قـد يصدر من الفقيه الحكم الكلی كقوله: «اليوم اسـتعمال التوتون و التنباكو حرام فی حكم محاربة صاحب الزمان» و مثل هذا الحكم الانشائی يدخل فی مصبّ هذه القاعدة؛ نظراً إلی وجود ملاكها فيه. و لكنه خارج عن مقصود الباحثين و المتعرّضين لهذه القاعدة، مع عدم كونه من قبيل حكم اللّه، و إن ينتهی فی أسناده و أدلّته إلی حكم اللّه.

---

(۱) كفاية الاصول: ج ۱، ص ۱۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۶

مدرك القاعدة

اشارة

۱- الاستدلال بالاجماع.

۲- الاستدلال بالروايات.

استُدلّ لهذه القاعدة بأربعة وجوه، و هی:

۱- الاجماع، ۲- الأخبار المتواترة، ۳- إطلاق أدلّة الأحكام، ۴- حكم العقل.

الاستدلال بالاجماع

يستفاد من كلام السيد المرتضی اتفاق العلماء علی مضمون هذه القاعدة. قال: «و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم فی كثير من المواضع مع الجهل به، مع اتفاق العلماء علی أنّ الجهل لا يبيح سقوطه، إلّا عمّن لا يتمكّن به» «۱». و قد سبق آنفاً تفصيل كلامه.

و قـد نسب فی الحـدائق القول بـاشتراك الأحكـام بين العـالم و الجاهـل إلی المشـهور و فرّع عليه بطلاـن عبـادة الجاهـل؛ حيث قـال: «المقدّمـة الخامسـة: فی حكم الجاهل بالأحكام. و قـد اختلف فی ذلك كلام علمائنا الأعلام. فالمشـهور بينهم عدم المعذورية. إلّا فی أحكـام يسيرة كحكمی الجهر و الاخفـات و القصـر و الاتمـام. و فرعوا علی ذلـك بطلاـن عبـادة الجاهل- و هو عنـدهم من لم يكن مجتهـداً و لاـ مقلّداً- و إن طـابقت الواقع؛ حيث أوجبوا معرفـة واجبهـا و نـدبها و إيقـاع كـل منهمـا علی وجهه ... و ذهب جمعٌ من المتأخرين و متأخريهم إلی معذورية الجاهل مطلقاً إلّا فی مواضع يسيرة، حتی حكم بعض متأخری

---

(۱) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۳۷۰- ۳۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۷

المتأخرين بصحة صلاة العوام كيف كانت، و اقتصر بعض علی ما طابق الواقع من ذلك» «۱».

بـل اسـتظهر المحقق النائينی من كلمات الأصـحاب قيام الاجماع و الضـرورة علی اشتراك الأحكـام بين العالم و الجاهل، بعـد ما أنكر

ثبوت تواتر الأخبار على ذلك؛ حيث قال:

«و قد ادُّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلّة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها صاحب الحدائق فى مقدمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك» «۲».

و ممن استدلّ بالاجماع فى المقام، هو السيد الخوئى؛ فانّه قد صرّح فى مواضع عديدة «۳» بقيام الاجماع على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و ادّعاه أيضاً الشيخ المظفّر «۴»، و السيد البجنوردى «۵». هذا حال دعوى الاجماع المطلق على هذه القاعدة و قد ادّعى الاجماع أيضاً على لحوق الجاهل بالعالم فى فروع كثيرة مندرجة تحت هذه القاعدة، كالاخلال بواجبات الصلاة- غير الجهر و الاخفات- كما نقل فى الجواهر «۶» عن بعض الأصحاب الاجماع على ذلك.

و لكن الاجماع المدعى فى المقام ليس كاشفاً تعبدياً عن رأى المعصوم،

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱، ص ۷۷- ۷۸.

(۲) فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۲.

(۳) مصباح الاصول: ج ۲، ص ۹۶ و ۱۰۳ و ۳۴۹.

(۴) اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۲.

(۵) القواعد الفقهية: ج ۱، ص ۸۴.

(۶) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۲۲۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۸

بعد وجود وجوه صالحة للاستناد إليها لهذه القاعدة، بل استند إليها فى الجملة كل من تعرّض لهذه القاعدة.

الاستدلال بالروايات

قد ادّعى الشيخ الأعظم تواتر الأخبار على وجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل؛ حيث قال: «و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار» «۱».

و لا يخفى أنّ مقصوده ليس دلالة الأخبار المتواترة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق الذى هو مفاد هذه القاعدة؛ حتى تنفع لتأسيس الأصل الكلّى و القاعدة العامة المبحوث عنها فى المقام.

بل إنّما الظاهر من كلامه دلالة الأخبار و الآثار المتواترة على وجود أحكام مشتركة بين العالم و الجاهل فى الجملة، و لو فى فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

و إنّ بين هذا المعنى و بين مفاد القاعدة المبحوث عنها فى المقام بوناً بعيداً.

و قد تبيّن بذلك أنّ ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ الأعظم فى المقام، من دعوى تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق- كما هو مفاد هذه القاعدة-، فهو فى غير محلّه.

كما سيأتى من السيد الخوئى نسبته ذلك إلى الشيخ الأعظم. و قد صرّح بهذا الاستظهار الشيخ المظفّر بقوله: «و عن الشيخ الأنصارى أعلى اللّه مقامه و عن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه اللّه، أن أخبارنا متواترة معنى فى

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۱۹

اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل، و هو کذلک» «۱».

و قد حکی جماعةٌ من المحققین تواتر الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

فمن هؤلاء: المحقق النائینی؛ حیث جعل الأخبار المزبورة من قبیل متمّم الجعل الذی ینتج نتیجة الاطلاق. قال: «ثمّ إنّ متمّم الجعل تارةً: ینتج نتیجة الاطلاق، و اخری: ینتج نتیجة التقیید. فالأوّل: کمسألة اشتراک الأحکام بالنسبة إلی العالم و الجاهل، حیث حکی تواتر الأخبار علی الاشتراک» «۲».

و لکنّ المحقق المزبور نفسه أنکر ثبوت تواتر الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل؛ حیث قال: «و قد ادُّعی تواتر الأدلّة علی اشتراک الأحکام فی حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر علی تلک الأدلّة سوی بعض أخبار الآحاد التی ذکرها صاحب الحدائق فی مقدمات کتابه» «۳».

و منهم: المحقق العراقی؛ حیث صرّح بورود الأخبار المتواترة علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل. «۴»

و منهم: المحقق السید الخوئی، فانّه ادّعی فی مواضع عدیدة من مباحثه الاصولیة «۵» دلالة الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

إلّا أنّه اعترف فی الدورة اللاحقة من مباحثه بعدم دلالة خبر علی هذه القاعدة بالخصوص؛ حیث قال: «و ما عن شیخنا العلامة الأنصاری من أنّه قد

---

(۱) اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۳.

(۲) فوائد الاصول: ج ۱، ص ۱۶۳.

(۳) فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۲.

(۴) مقالات الاصول: ج ۲، ص ۴۹۷.

(۵) مصباح الاصول: ج ۲، ص ۹۶، و ۱۰۳، و ۳۴۹.

تواترت الأخبار و الآثار علی اشتراک الأحکام الواقعیة بین العالم و الجاهل، لعلَّه أراد منها الروایات الدالة علی ثبوت الأحکام مطلقاً، أو أراد أخبار الاحتیاط و البراءة أو ما شاکلها مما یدل بالالتزام علی الاشتراک، و إلّا فلم ترد روایة واحدة تدلّ علی أنّ الأحکام الواقعیة مشترکة بین العالمین بها و الجاهلین» «۱».

و لکن قد عرفت أنّ کلام الشیخ الأعظم لیس بالمعنی الذی استظهره هذا العَلَم حتی یرد إشکاله علیه. و ذلک لما بیّناه آنفاً، فلاحظ.

---

(۱) محاضرات فی اصول الفقه: ج ۲، ص ۲۷۱.

تحقیق نصوص المقام

۱- النصوص الدالة علی هذه القاعدة.

۲- ما دلّ علی تشریع ما احتاج إلیه العباد.

۳- ما دل علی عقاب الجاهل بالحکم.

۴- ما دل علی وجوب التوقف عند الجهل بالحکم.

۵- ما دل من النصوص علی نفی قاعدة الاشتراک.

۶- تحقیق حال أحمد بن محمد بن یحیی العطّار.

۷- الاستدلال باطلاق الخطابات.

۸- مناقشة النائینی فی إطلاقات المقام و نقد کلامه.

۹- الاستدلال بحکم العقل.

و الـذی یقتضیه التحقیق فی النصوص أنّه لم یـدلّ شـیءٌ منها علی نصّ هـذه القاعـدة؛ أعنی به کبری اشتراک الأحکـام بین العالم و الجاهل علی النحو المطلق.

نعم دلّت علی مفاد هـذه القاعـدة عـدّة نصوص بالالتزام أو الاطلاق، کما أشار إلیه السید الخوئی. و لکن ورد فی مقابلها ما یعارضها بظاهرها؛ حیث دلّ علی سقوط التکلیف عن الجاهل. ففی المقام طائفتان من النصوص بینهما تعارض بحسب الظاهر.

و نقدّم الکلام فی ما دل من النصوص علی مفاد قاعدة الاشتراک بالملازمة.

فنقول: یمکن تقسیم هذه النصوص إلی أربع طوائف.

النصوص الدالة

علی هذه القاعدة

الطائفة الاولی: ما دلّ من النصوص باطلاقها أو بالالتزام علی اشتراک الأحکام بین العالم و بین الجاهل.

فمن هذه النصوص ما دلّ علی وجوب تحصیل العلم بالأحکام و قد استدل بهذه الطائفة الاصولی المجدّد الوحید البهبهانی «۱».

وجه الدلالة هذه النصوص علی المطلوب، أنّه لو لم یکن التکلیف مشترکاً بین العالم و الجاهل، لم یجب علی الجاهل تعلُّمها.

کقول النبی صلی الله علیه و آله: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» «۲».

و فی روایةٍ: «سُئل أبو الحسن علیه السلام هل یسع الناس ترک المسألة عمّا یحتاجون إلیه؟ فقال علیه السلام: لا» «۳».

و عن مفضّل بن عمر، قال: «سـمعت أبا عبد اللّه علیه السلام: یقول: علیکم بالتفقُّه فی دین اللّه، و لا تکونوا أعراباً؛ فانّه من لم یتفقّه فی دین اللّه، لم ینظر اللّه إلیه یوم القیامة و لم یزکّ له عملًا» «۴».

و عن محمد بن علی بن النعمان (أبی جعفر الأحول) عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال:

«لا یسع الناس حتی یسألوا و یتفقّهوا» «۵».

---

(۱) الفوائد الحائریة: ص ۴۱۵- ۴۲۹.

(۲) الکافی: ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱، ح ۱ و ۲ و ۵.

(۳) المصدر: ص ۳۰، ح ۳.

(۴) المصدر: ص ۳۱، ح ۷.

(۵) المصدر: ص ۴۰، ح ۴.

وجه الدلالة- کما قلنا- أنّه لو لم یکن الجُهّال مکلّفین بالأحکام، لم یوجب علیهم تعلُّم الأحکام بالسؤال و الفحص و التفقّه فی شـرایع الاسـلام. و لکن لا یخفی أنّها لا تشـمل الجاهل القاصـر الـذی لا یحتمل ثبوت حکم لنفسه فی دفتر التشـریع غیر ما یعمله و یعتقد عن جهل مرکّب. فانّ ایجاب التعلّم لا یُعقل فی خفّه.

ما دلّ علی تشریع

ما احتاج إلیه العباد

الطائفة الثانیة: ما دلّ علی تشریع جمیع ما یحتاج إلیه العباد من الأحکام، کقول أبی جعفر علیه السلام:

«إنّ اللّه تبارک و تعالی لم یدع شیئاً یحتاج إلیه الامّة، إلّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله صلی الله علیه و آله. و جعل لکلّ شیءٍ حدّاً، و جعل علیه دلیلًا یدلّ علیه، و جعل علی من تعدّی ذلک الحدّ حدّاً» «۱».

وجه الدلالة: أنّه دلّ علی بالمطابقة دوران جعل الأحکام و تشریعها مدار احتیاج المکلّفین. و دلّ بالالتزام علی أنّ کلّهم سواءٌ مشترکین فی الأحکام حسب احتیاجهم، بلا فرق بین العالم و الجاهل. و بلا فرق بین الجاهل القاصر و المقصر؛ لأنّ ملاک ثبوت التکلیف فی دفتر التشریع هو احتیاج البشر إلی قانون إلهی لیعمل به و یطبّق افعاله الیومیة و ینظّم مجالات عیشه علی أساسه، لیهدیه إلی الفلاح الخالد الذی لأجله ارسال الرسل و انزال الکتب، و لا دخل لعلم العباد و جهلهم فی هذا الملاک، و لا لأنحاء الجهل دخلٌ فی ذلک.

---

(۱) المصدر: ص ۵۹، ح ۲.

ما دل علی

عقاب الجاهل بالحکم

الطائفة الثالثة: ما دلّ علی عدم کون الجاهل بالحکم معذوراً فی ترک الواجبات و فعل المحرّمات و أنّه معاقبٌ علی ترک تعلّمه.

مثل: معتبرة مسعدة بن زیاد، قال: «سمعت جعفر بن محمد علیه السلام، و قد سئل عن قوله تعالی: فللّه الحجّة البالغة، فقال علیه السلام: إنّ اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة: أ کنت عالماً؟ فان قال نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال کنت جاهلًا، قال له: أ فلا تعلّمت حتی تعمل؟ فیخصمه. و ذلک الحجّة البالغة» «۱».

ما دل علی وجوب

التوقف عند الجهل بالحکم

الطائفة الرابعة: ما دلّ بالمطابقة و الصراحة علی وجوب التوقف و الفحص و التبیُّن عند الجهل بالحکم. و دلّ بالالتزام علی ثبوت التکلیف فی حق الجاهل؛ حیث إنّه لو لم یکن فی حقّه تکلیف، لم یکن لوجوب التوقف و الفحص و التبیّن وجه.

مثل: قول الصادق علیه السلام: «إنّه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون، إلّا الکفّ عنه و التثبّت و الردّ إلی أئمة الهدی حتی یحملوکم فیه علی القصد، و یجلو عنکم فیه العمی. و یعرّفوکم فیه الحق. قال اللّه تعالی: فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون» «۲» فی حسنة حمزة بن الطیّار. قوله علیه السلام: «علی القصد»؛ أی الاقتصاد و الاعتدال من غیر إفراط و لا تفریط و لا اعوجاج، کما قال تعالی: «و منهم مقتصد» «۳»، و قال:

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۵۸.

(۲) الوسائل: ب ۱۲، من أبواب صفات القاضی، ح ۳.

(۳) الفاطر: ۳۲.

«اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی» «۱»، و قال علی علیه السلام: «الیمین و الشمال مضلّة و الطریق الوسطی هی الجادّة» «۲».

من هذه الطائفة: قوله عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا، لم يكفروا» «۳»؛ حيث دلّ باطلاقه على وجوب التوقف عند الجهل و عدم جواز إنكار أصل ثبوت التكليف.

و منها: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاءُ بينهما؟ أو على كلّ واحد منهما جزاءً؟ قال عليه السلام: لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد.

قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك، فلم أدر ما عليه. فقال عليه السلام: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا» «۴».

وجه دلالة هذه النصوص على المطلوب أنّه لو لم يكن فى حق الجاهل تكليفاً ثابتاً لم يكن للأمر بالاحتياط و التوقف و السؤال و الفحص وجهٌ.

و منها: خبر ابن أبى عمير، عن محمد بن مسكين و غيره، عن أبى عبد اللّه، قال: «قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة و هو مجدور، فغسّلوه، فمات؟ فقال عليه السلام قتلوه، ألا سألوا؟! ألا يمّموه؟! إنّ شفاءَ العيِّ السؤال» «۵».

و فى خبره الآخر عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «سألته عن مجدور أصابته جنابة، فغسّلوه، فمات. فقال عليه السلام: قتلوه، ألا سألوا؟! فانّ دواءَ العيّ

---

(۱) المائدة: ۸.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۶.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

(۴) الوسائل: ب ۱۲، من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

(۵) الوسائل: ب ۵، من أبواب التيمّم، ح ۱.

السؤال» «۱».

هذان الخبران، فالأول منهما معتبرٌ، بناءً على إرادة كفاية وثاقة الرُّواة عن ابن أبى عمير من الاجماع المدّعى فى كلام الكشّى على تصحيح ما يصح عن أصحاب الاجماع. و الثانى معتبرٌ بناءً على التسوية بين مراسيل ابن أبى عمير و مسانيده فى الاعتبار باجماع الأصحاب. و فيه كلام، بحثنا عنه مفصّلًا فى كتابنا «مقياس الرواية» «۲»، و «مقياس الرواة» «۳».

و لا يخفى أنّ هذه الطائفة إنّما تتمّ دلالتها على قاعدة الاشتراك فى الجاهل المحتمل لثبوت الحكم الواقعى المخالف، دون الغافل المحض المعبّر عنه بالجاهل القاصر المركّب.

و لا ريب أنّ القول بعدم اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و اختصاصها بالعالمين، يرجع فى الحقيقة إلى إنكار ثبوت حكم اللّه فى حق الجاهلين، و لا أقلّ أنّه من مصاديق ذلك.

هذه نبذةٌ من الأخبار الدالة على هذه القاعدة بظاهرها، بل هى متواترة معنى؛ مضافاً إلى ما ورد من النصوص المتظافرة فى مختلف أبواب الفقه و شتّى الفروع. و قد دلّت على اشتراك العالم و الجاهل فى أحكام تلك الأبواب و الفروع، كالاخلال بواجبات الصلاة فى غير الجهر و الاخفات، و غير ذلك.

و سيأتى ذكر نماذج منها فى التطبيقات الفقهية.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) مقياس الرواية فى علم الدراية: ص ۱۰۷.

(۳) مقياس الرواة فى كليات علم الرجال: ص ۱۷۷- ۱۹۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۲۷

ما دلّ من النصوص

على نفى قاعدة الاشتراك

و أمّا النصوص التى دلّت بظاهرها على نفى مفاد هذه القاعدة- أعنى عدم اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل- و أنّه لا تكليف على الجاهل، فهى تعارض الطوائف الأربع المزبورة بظاهرها.

فمن هذه النصوص: ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد بقوله: «حدّثنا أبى رحمه اللّه، قال: حدّثنا عبد اللّه بن جعفر الحميرى، عن أحمد ابن محمد بن عيسى، عن الحجّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيءٌ؟ قال: لا» «۱».

هذه الرواية صحيحة؛ إذ لا ضعف فى أحدٍ من رجال سندها. و أما دلالتها على نفى الاشتراك، فالوجه فيه ظهور جواب الامام عليه السلام بقوله: «لا» فى عدم ثبوت شيءٍ من التكليف على الجاهل. فانّه قد دلّ بعموم النكرة فى سياق النفى على نفى أىّ تكليف و وظيفة عليه.

و منها: ما رواه الصدوق بقوله: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطّار عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبى الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام، «قال: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» «۲».

---

(۱) كتاب التوحيد: ص ۴۱۲، ح ۸.

(۲) كتاب التوحيد ص ۴۱۳، ح ۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۲۸

تحقيق حال أحمد

بن محمد بن يحيى العطّار

هذه الرواية معتبرة أو موثقة؛ إذ لا كلام فى رجال سندها، إلّا أحمد بن محمد بن يحيى العطّار؛ حيث ادُّعى جهالته، كما يفهم من تعليل الشيخ البهائى فى الحبل المتين تضعيف بعض الروايات بجهالة أحمد بن محمد بن يحيى. «۱» و قد نسب السيد الخوئى جهالة الرجل إلى جمع منهم صاحب المدارك؛ حيث قال: «فالمتحصّل مما ذكرناه أنّ الرجل مجهولٌ، كما صرّح به جمعٌ منهم صاحب المدارك» «۲».

و لكن الأقوى اعتبار روايات أحمد بن محمد بن يحيى.

و ذلك أوّلًا: لكثرة ترضّى الصدوق و ترحّمه عليه. فانّه قد ترضّى و ترحّم عليه كثيراً فى جميع كتبه. و إنّ ترضّيه عنه فى الخصال فقط يتجاوز عن خمسين مورد، فكيف باضافة العلل و العيون و الفقيه. و قد بحثنا و أثبتنا فى كتابنا «مقياس الرواة» «۳» أنّ كثرة ترضّى الصدوق و ترحُّمه على شيخ من مشايخه أمارة على وثاقة الرجل، بل فوق حد الوثاقة، بل تثبت جلالة قدر الرجل.

و ثانياً: لأنّ كثرة نقل الصدوق عن شيخ من مشايخه بنفسها أمارة كاشفة عن ثبوت وثاقته عنده.

أ فهل ترى من ينقل عنه علماؤنا و الفقهاء المعاصرون بعض أحوال مشايخهم، أن لا يكون ثقة عندهم؟ فضلًا عمّن يروى عنه مثل الصدوق كثيراً من معالم الدين و أحكام المذهب؟!

(۱) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۱– ۱۲۲.

(۲) معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۲.

(۳) مقیاس الرواة فی کلیات الرجال: ص ۱۴۷– ۱۵۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۲۹

و ثالثاً: إنّ أحمد بن محمد بن یحیی العطار کان من مشایخ الاجازة للصدوق و غیره من مشاهیر المحدّثین و أعاظم الأصحاب. و قد بیّنا فی کتابنا «مقیاس الرواة» «۱» أنّ شیخ الإجازة إذا کان ممن اشتهر بین أعاظم الأصحاب و أجلّاء المحدثین، لا ریب فی کشف ذلک عن وثاقته، بل جلالته.

و رابعاً: إنّ ظاهر کلام السیرافی اعتماد أصحابنا الامامیة و تعویلهم علی ما نقله أحمد بن محمد بن یحیی العطار. و اعتمادهم یکشف عن وثاقة الرجل. و احتمال بنائهم علی أصالة العدالة لا یُعتنی به فی مثل أحمد بن محمد، کما أنّ تعدد طریق السیرافی إلی أحمد بن محمد بن عیسی و وقوع أحمد بن محمد بن یحیی العطار فی أحدهما، لا- یمنع من ظهور کلام السیرافی فی کون کل واحد من الطریقین معتمداً علیه، فلا یُعبأ باشکال السید الخوئی علی ذلک «۲».

هذا مضافاً إلی اعتماد جلّ المتأخرین و فحول المحققین علی الرجل.

هذا من جهة السند. و أما من جهة الدلالة، فقوله: «موضوع عنهم»؛ أی مرفوع عنهم؛ فانّ فعل «وضع» إذا تعدّی بحرف «عن»، یفید معنی الرفع. و تقریب الاستدلال بها لنفی الاشتراک أنّها دلّت علی رفع التکلیف المجهول عن الجاهل به.

و منها: حسنة حمزة بن الطیّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ احتجّ علی الناس بما آتاهم و عرّفهم» «۳».

هذه الروایة حسنة؛ إذ لا إشکال فی رجال سندها، إلّا حمزة بن الطیّار؛ إذ لم

(۱) مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال: ص ۱۴۵.

(۲) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۲.

(۳) التوحید: ص ۴۱۰، ب ۶۴، ح ۲ و ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۳۰

یوثّقه الأصحاب، إلّا أنّ الکشی مدحه، و ورد فی الروایات أنّ الامام الصادق علیه السلام دعا له و ترحّم علیه. و من هنا عبّرنا عنها بالحسنة.

و وجه دلالتها علی نفی الاشتراک أنّها دلَّت بمفهوم التحدید علی عدم مؤاخذة اللّه الجاهل بما جَهِلَه من التکالیف و الأحکام.

و فی دلالتها علی نفی قاعدة الاشتراک إشکال واضح؛ إذ الکلام فی وجوب تدارک ما فات علی الجاهل بعد ارتفاع جهله و حصول علمه بالحکم.

و منها: معتبرة طلحة بن زید عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «قرأت فی کتاب علی علیه السلام إنّ اللّه لم یأخذ علی الجهّال عهداً بطلب العلم حتی أخذ علی العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال؛ لأنّ العلم کان قبل الجهل» «۱».

لا إشکال فی رجال سندها؛ إلّا طلحة؛ حیث إنّه عامّی، إلّا أنّ أصحابنا اعتمدوا علی کتابه، و من هنا عبّرنا عنها بالمعتبرة.

أما من حیث الدلالة، فانّما تتمّ دلالتها علی المطلوب، إذا دلّت علی أنّ الجاهل قبل أن یتعلّم الأحکام من العالم، لا یکون مأخوذاً بالتکالیف المجهولة؛ لأنّ مرجع ذلک إلی عدم ثبوت التکلیف فی حق الجاهل. و لکن فی دلالتها علی ذلک إشکالٌ، بل إنّما هی ناظرة إلی وجوب تعلیم الجاهل عند تعلّمه فی الرتبة السابقة عن وجوب التعلُّم، و إلی أنّ وجوب التعلم فرع وجوب تعلیم المتعلّم عند

تعلّمه.

و هذا نظیر دلالة إیجاب السؤال علی وجوب الجواب عند السؤال؛ نظراً إلی تفرُّع الأوّل علی الثانی.

و منها: صحیحة عبد الصمد بن بشیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام- فی حدیث من أحرم فی قمیصه جاهلًا بالحکم- قال علیه السلام: «أیّ رجل رکب أمراً بجهالة، فلا شیءَ

(۱) الکافی: ج ۱، ص ۴۱، باب بذل العلم، ح ۱.

علیه» «۱».

و منها: صحیحة حریز بن عبد اللّه، عن الصادق علیه السلام، عن النبی صلی الله علیه و آله، قال: «وُضِعَ عن أمتی تسعة ... ما لا یعلمون» «۲».

و لکن مقتضی التأمل فی هذه النصوص أنّه لا یصلح شیءٌ منها لنفی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

و ذلک لأنّه یرد علی الاستدلال بصحیحة عبد الأعلی بن أعین.

أوّلًا: أنّ موضوع الکلام فیه من لا یعرف شیئاً حتی أصل الاسلام و الشریعة. و ذلک لدلالة النکرة فی سیاق النفی علی العموم، و لأنّ من یعرف أصل الاسلام و یعتقد به، تصدق أنّه یعرف شیئاً.

و ثانیاً: أنّ ظاهره عدم شیءٍ من التکلیف المنجّز و العقاب علیه حال کونه لا- یعرف شیئاً. و لیس المنفی حال الجهل إلّا التکلیف المنجّز، لما سبق من أنّ الجهل لا یمنع، إلّا التکلیف المنجّز، و هذه القرینة العقلیة الحافّة بالخطاب تعطی ظهوره فیما قلنا.

و یرد علی الاستدلال بمعتبرة أحمد بن محمد بن یحیی العطار؛

أوّلًا: أنّ ظاهر قوله علیه السلام: «ما حجب اللّه علمه» ما لم یبیّنه الشارع من الأحکام و لم یبلّغه النبی و الأئمة إلی الناس، و علیه فیکون الحدیث المزبور علی وزان قوله علیه السلام: «اسکتوا ما سکت اللّه عنه». و قوله تعالی: «لا یکلّف اللّه نفساً إلّا ما آتاها»، و هذا أجنبیٌ عن محل الکلام.

و ثانیاً: یحتمل کون المراد الجاهل القاصر و الناسی؛ نظراً إلی عدم کون

(۱) الوسائل: ب ۳۰ من أبواب الخلل فی الصلاة، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۳۰، من الخلل الواقع فی الصلاة، ح ۲.

جهله هذا و نسیانه من فعال نفسه، بل من اللّه؛ نظراً إلی خروج الغفلة و النسیان عن الاختیار، فهذا من قبیل قوله علیه السلام «کلما غلب اللّه علیه فاللّه أولی بالعذر»، کما فی صحیح ابن سنان. فلا یشمل الجاهل المقصّر، فهو أخصّ من المدّعی.

و ثالثاً: أنّ غایة مدلولها رفع تنجیز الحکم المجهول عن الجاهل ما دام الجهل بمعنی عدم عقابه علی ترکه. و لا ینافی ذلک وجوب الاعادة و القضاء بعد رفع الجهل و العلم بالتکلیف الفائت.

و مثله فی المناقشة قوله: «وُضع ما لا- یعلمون». و ذلک لأنّ الحکم إذا صار معلوماً بعد ارتفاع الجهل یخرج عمّا حجب اللّه علمه عن العبد و عمّا لا- یُعلم. و لأنّ القرینة العقلیة و السیاقیة حاکمة بأنّ المرفوع، إنّما هو ما کان للعلم دخل فی إثباته، و لیس ذلک إلّا التکلیف المنجّز.

و یرد علی الاستدلال بحسنة ابن طیّار أنّ غایة مدلولها عدم الاحتجاج علی الجاهل و لا مؤاخذته بما ترکه عن جهل ما دام جاهلًا، و لا

ینافی ذلک وجوب تـدارک ما فاته من التکلیف حال الجهل بعـد العلم به؛ نظراً إلی صـیرورته بعد ارتفاع الجهل معلوماً. و أما احتمال وضع المجهول و رفعه مطلقاً، حتی فی مرتبهٔ الانشاء بسقوطه عن دفتر التشریع، فهو لا وجه له؛ لعدم تأثیر لجهل المکلّف و علمه فیه. و ثمرهٔ ذلک أنّه کلما إذا ارتفع جهله یتنجّز علیه، فلا بد من تدارکه.

و أمـا معتبرهٔ طلحـهٔ، فانّ موضوع الکلام فیها طلب العلم، و المقصود أنّه کما یجب علی الجاهل طلب العلم، یجب علی العالم التعلیم و بذل علمه للجاهل فی الرتبهٔ السابقهٔ؛ لأنّ التعلّم فرع التعلیم، فکذا وجوبه فرع وجوبه بالملازمهٔ القطعیهٔ.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۳۳

و أما صـحیحهٔ عبد الصـمد، فالمقصود لا شـیءَ من العقاب علی ما ارتکبه الجاهل بالحکم من المحرّمات؛ لظهور «رکب» و «علی» فی ذلک. و لا نظر لها إلی ترک التکلیف و عدم الاتیان بالواجب عن جهل، و علی فرض شـموله بالعموم- بدلالهٔ النکرهٔ فی سیاق النفی علیه وضعاً- ظاهرها نفی العقوبهٔ، اخرویهً کانت أو دنیویهً کالکفّارات.

الاستدلال

باطلاق الخطابات

و مما یمکن الاستدلال به لهذه القاعدهٔ إطلاق الخطابات المتکفّلهٔ لتشریع الأحکام.

و ذلک لما سـبق منا فی محلّه من علم الاصول «۱» أنّ الأحکام تتعلّق بالطبائع. فاذا تعلقت الأحکام فی تشـریعها بطبائع الموضوعات و المتعلّقات، لا فرق فی شمولها للمکلّفین بین العالم و الجاهل.

کقوله: «وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً» «۲». و «وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ» «۳» و «وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ» «۴». و قوله علیه السلام: «إذا التقی الختانـان، فقـد وجب الغسـل». ففی الأـوّل تعلّق النهی بطـبیعی التجسُّس و الاغتیـاب، و فی الثـانی بطـبیعی التطفیف و المطففین، و فی الثالث بطبیعی الهمز و اللّمز، و فی الرابع قد علّق الایجاب بطبیعی التقاءِ الختانین.

و من هذا القبیل عموم الخطابات، مثل قوله تعالی: «إِنَّ الصَّلاةَ کانَتْ عَلَی

(۱) بدائع البحوث: ج ۳، ص ۵۰.

(۲) الحجرات: ۱۲.

(۳) المطفّفین: ۱.

(۴) لمزهٔ: ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۳۴

الْمُؤْمِنِینَ کِتاباً مَوْقُوتاً» «۱»، و قوله: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ» «... ۲»، و قوله: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ، قُلْ هِیَ مَواقِیتُ لِلنّاسِ» «۳»، إلی غیر ذلک من الخطابات الواردهٔ فی الکتاب و السنهٔ المتکفّلهٔ لتشریع الأحکام.

وجه دلالهٔ هذه الخطابات علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

أوّلًا: تعلُّق الأحکام فی الخطابات بطبائع الموضوعات و المتعلّقات و ذواتها الشاملـهٔ لجمیع المکلّفین علی حدّ سواء، بلا فرق بین العالم و الجاهل.

و ثانیاً: شمول عموم «المؤمنین» و «الناس» للعالمین و الجاهلین علی حد سواء.

مناقشهٔ النائینی صلی الله علیه و آله

فی إطلاقات المقام

و لکن قد أشـکل المحقق النائینی علی الاسـتدلال باطلاق الخطابات لاثبات اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل، بدعوی أنّ العلم و

الجهل- كقصد الامتثال- من الانقسامات الثانوية اللاحقة المتأخّرة عن مرتبة تشريع الأحكام، و لا يمكن تقييد الحكم بها.

(۱) النساء: ۱۰۳.

(۲) البقرة: ۱۸۳.

(۳) البقرة: ۱۸۹.

فاذا استحال تقييد الحكم بالعلم، يستحيل ثبوت الاطلاق به بالنسبة إلى الجاهل؛ لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكة.

و من هنا التجأَ المحقق المزبور إلى متمّم الجعل، و التزم بأنّ الاشتراك من قبيل نتيجة الاطلاق. و مراده من متمّم الجعل إنّما هو الدليل المنفصل المستقلّ عن نفس أدلّة الأحكام، كالاجماع و النصوص المستفاد منها الاشتراك و الوجوه العقلية المستدلّ بها فى المقام.

و إليك بعض فقراتٍ من نصّ كلامه.

قال قدس سره: «توضيح ذلك: هو أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظى؛ لاستلزامه الدور، كما أوضحناه فى مبحث التعبدى و التوصلى، و قلنا: إنّ أخذ العلم قيداً- جزءاً أو شرطاً أو مانعاً- ممّا لا يمكن فى مرتبة الجعل و التشريع، كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد و التقرّب فى العبادات. و إذا امتنع التقييد، امتنع الاطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة. و لكن الاهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بد إمّا من نتيجة الاطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فانّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم، فلا بد من نتيجة الاطلاق. و إمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد؛ و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفّلًا لبيان ذلك، فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتمّم الجعل. فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك». «۱»

و قال فى موضع آخر: «و المفروض أنّه ليس للأمر إطلاق بالنسبة إلى

(۱) فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۱- ۱۲.

قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملًا لا إطلاق فيه و لا تقييد، كما كان بالنسبة إلى العلم و الجهل به مهملًا لا إطلاق فيه و لا تقييد، هذا بحسب عالَم الجعل و التشريع.

و أما بحسب الثبوت و الواقع، فلا بدّ إمّا من نتيجة الاطلاق، و إما من نتيجة التقييد. و السرّ فى ذلك: هو أنّه فى الواقع و فى عالم الثبوت، إمّا أن يكون ملاك الحكم و الجعل محفوظاً فى كلتا حالتى العلم و الجهل و كلتا حالتى قصد الامتثال و عدمه، و إمّا أن يكون مختصّاً بأحد الحالين. فالأوّل يكون نتيجة الاطلاق. و الثانى يكون نتيجة التقييد...

و الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق فى المقام، و استكشاف الاطلاق فى سائر المقامات، هو أنّ من عدم ذكر القيد فى سائر المقامات يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الاطلاق. و هذا بخلاف المقام، فانَّ من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف أنّ مراده من

الأمر هو الاطلاق؛ لما عرفت من أنّه لا یمکن أن یکون مراده من الأمر هو الاطلاق، بل من عدم ذکر متمم الجعل یستکشف أنّه لیس له مراد آخر سوی ما تعلّق به الأمر.

و بعبارة اخری: من عدم ذکر متمم الجعل فی مرتبة وصول النوبة إلیه یستکشف أنّ الملاک لا یختص بصورة قصد الامتثال، بل یعمُّ الحالین، فیحصل نتیجة الاطلاق» «۱».

و قال بعد أسطر: «ثمّ إنّ متمّم الجعل تارة: ینتج نتیجة الاطلاق و اخری:

ینتج نتیجة التقیید، فالأوّل: کمسألة اشتراک الأحکام بالنسبة إلی العالم و الجاهل، حیث حکی تواتر الأخبار علی الاشتراک، و الثانی: کمسألة قصد

---

(۱) فوائد الاصول: ج ۱، ص ۱۵۹- ۱۶۰.

الامتثال فی موارد اعتباره» «۱».

و یفهم من مجموع کلامه أنّ الاطلاق علی ثلاثة أنحاءٍ.

الأوّل: الاطلاق اللفظی، و هو الاطلاق الناشی من لفظ طبیعی متعلّق الحکم أو موضوعه؛ نظراً إلی قابلیته للصدق علی أفراده و مصادیقه، فهو بمقتضی ذاته یشمل جمیع أفراده، استغراقاً أو بدلًا. و إرادة بعض أفراده بحاجة إلی بیان قید لاخراج ما هو غیر المراد.

الثانی: الاطلاق المقامی. و هو الاطلاق الثبوتی؛ بلحاظ عدم خلوّ الواقع من ثبوت الحکم علی نحو المطلق أو المقیّد. فاذا لم یثبت القید- و لو بمتمّم الجعل-، لا بدّ من ثبوته علی نحو المطلق. و یکشفه عدم ذکر القید.

الثالث: الاطلاق الثابت بمتمّم الجعل. و هو فی الخصوصیات اللاحقة عن مقام الجعل بناءً علی عدم إمکان أخذها قیداً فی متعلّق الحکم فی الخطاب، فیما إذا ثبت الاطلاق بدلیل منفصل.

نقد کلام

المحقق النائینی

و قد عرفت من کلامه أنّ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل یثبت بطریقین:

أحدهما: عدم ذکر متمم الجعل؛ حیث یکشف ذلک عن أنّ الشارع لم یُرد شیئاً سوی متعلق الأمر، و هو الحکم المتعلّق بطبیعی الموضوع و ذاته، و أنّ ملاک ثبوت الحکم لا یختص بصورة العلم، بل یعمّ حالتی العلم و الجهل فی مرحلة الثبوت و التشریع و یتبعه الاثبات و الفعلیة.

و هذا الاطلاق من قبیل الاطلاق المقامی الثبوتی، و هو غیر الاطلاق اللفظی

---

(۱) المصدر: ص ۱۶۲.

المستدلّ به فی عداد أدلّة قاعدة الاشتراک.

ثانیهما: متمِّم الجعل- بناءً علی وروده من الشارع، کما هو مقتضی التحقیق، و هو ما سبق من النصوص-؛ فانّه یقتضی نتیجة الاطلاق؛ إذ دلّ علی عدم اختصاص الأحکام- فی مرحلة الثبوت و التشریع بالعالمین و اشتراکها بین العالم و الجاهل.

و قد عرفت أنّ المحقق المزبور- بعد ما أشکل علی التمسّک بالاطلاق اللفظی لاثبات قاعدة الاشتراک- التجأ إلی الاستدلال، باستفادة نتیجة الاطلاق من الطریقین المزبورین، کما عرفت من نصّ کلامه.

و لکن أجاب عنه بعض المحققین «۱» بما حاصله: أنّ إشکال العَلَم المزبور إنّما یرد لو کان الاطلاق فی مرحلة الانشاء و بیان الحکم و بلحاظ حالتی العلم بالحکم و الجهل به. و لا یرد لو کان بلحاظ مرحلة الثبوت من حیث واقع الحکم الثابت فی نفس الأمر. و ذلک لأنّه لا یخلو من کونه فی عالم الثبوت؛ إما مختصّاً بالعالمین، أو مشترکاً بینهم و بین الجاهلین. و التقابل بینهما إنّما هو تقابل الایجاب و السلب- و هو التقابل بین الاختصاص و عدمه- لا العدم و الملکة. فاذا لم یثبت الاختصاص و لو لامتناعه، یثبت الاشتراک لا محالة. فاشتراک التکلیف ثابت بنفس امتناع أخذ الاختصاص فی متعلق الحکم و عدم دلیل منفصل علیه.

و هذا الکلام متین جدّاً.

و یرد علیه: أنّ تقابل العدم و الملکة إنّما ادّعاه المحقق النائینی بین الاطلاق و التقیید، و هو المانع من التمسک باطلاق الخطاب اللفظی لنفی قید امتنع تقیید الخطاب به، لا تقابل العدم و الملکة بین العلم و الجهل و لا بین الاختصاص و

---

(۱) و هو الشیخ المظفّر فی اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۵.

الاشتراک.

و لکن الجواب الأساسی: عدم استحالة أخذ العلم و قصد الامتثال و نحوهما من الانقسامات الثانویة فی متعلّق الحکم حین تشریعه.

و ذلک لما بیّناه فی محله- من علم الاصول- أنّ المستحیل إنّما هو تحقق الخصوصیات المزبورة بوجودها الواقعی فی مرتبة التشریع و قبلها بالأخذ فی متعلّق الحکم و موضوعه، لا مجرد فرضها المتقوّم علیه تشریع الحکم و إنشاؤه. و علیه فاطلاقات الکتاب و السنة لا مانع من التمسّک بها لقاعدة الاشتراک.

الاستدلال

بحکم العقل

و قد استُدِل بحکم العقل لاثبات اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل بوجوه، عمدتها وجهان:

الأوّل: لزوم محذور التصویب الباطل من اختصاص الأحکام بالعالمین. و حاصل هذا المحذور: أنّه لو کانت الأحکام مختصّة بالعالمین، لیلزم خلوّ الواقعة من الحکم الثابت فی نفس الأمر و دورانه مدار علم المکلفین، و هذا مخالف للضرورة و الاجماع و نصوص الکتاب و السنّة. فلا مناص من الالتزام بثبوت أحکام واقعیة ثابتة فی نفس الأمر، سواءٌ علم بها المکلّفون، أم لم یعلموا.

و قد أشار إلی هذا المحذور الشیخ الأعظم بقوله: «أن یکون الحکم مطلقاً تابعاً لتلک الأمارة، بحیث لا یکون فی حق الجاهل- مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها- حکمٌ، فتکون الأحکام الواقعیة مختصّة فی الواقع بالعالمین بها، و الجاهل- مع قطع النظر عن قیام أمارةٍ عنده علی حکم العالمین- لا حکم له أو محکومٌ بما یعلم اللّه أن الامارة تؤدّی إلیه. و هذا تصویب باطل عند أهل

الصواب من التخطئة» «۱».

الثانی: لزوم محذور الدور، کما یظهر من کلام المحقق النائینی فی بعض تقاریر دروسه «۲». و حاصله: أنّه لا إشکال فی توقف العلم بالتکلیف علی إنشائه و جعله. فلو اختص التکلیف بالعالمین، لیلزم توقف جعل الحکم علی لحاظ العلم به فی متعلّقه، و هذا مستلزم للدور.

و قد أشکل السید الامام الراحل علی لزوم محذور الدور من اختصاص الحکم بالعالمین.

و حاصله: أنّ المستلزم للدور توقف جعل الحکم علی واقع العلم به، لا توقفه علی مجرد لحاظ العلم به من جانب الشارع الجاعل. و لا نطیل الکلام بالغور فی ذلک، فراجع «۳».

هـذه هى الوجوه الأربعة المستدل بها لهذه القاعدة. و لكن فى تحقق الاجماع فى المقام نظرٌ؛ لعدم تعرّض كثيرٍ من الفقهاء لمفاد هذه القاعـدة باطلاقه، و على فرض تحققه يشكل كونه إجماعاً تعبّدياً، بعد إمكان، بل وقوع الاستدلال لها بظواهر النصوص المزبورة و باطلاقات الأدلة و الخطابات و بحكم العقل.

فالعمدة هى الوجوه الثلاثة الأخيرة، و هى الحجّة فى المقام، بلا إشكال.

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

(۲) كتاب الصلاة تقريرات الكاظمى: ج ۲، ص ۱۸۹.

(۳) كتاب الخلل فى الصلاة/ طبع مؤسسة نشر آثار الامام: ص ۲۴/ مناهج الوصول: ج ۱، ص ۲۶۰- ۲۶۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۴۱

التطبيقات الفقهية

اشارة

۱- مسألة إجزاء الأمارات.

۲- من لم يُحسن القراءة بالعربية.

۳- لو جمع بين الاختين المملوكتين.

۴- لو غرس فى أرض الغير باذنه.

۵- لو عقد المُحرم على امرأة جاهلًا بالحكم.

۶- لا فرق بين العالم و الجاهل فى الاخلال بواجبات الصلاة.

۷- فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بين العالم و الجاهل.

۸- وجوب الكفارة بتناول المفطرات.

۹- حكم من صلّى فى المغصوب جاهلًا.

۱۰- لو أتمّ المسافر صلاته جاهلًا.

۱۱- حكم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة.

إنّ لهـذه القاعـدة تطبيقات عديـدة فى فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه. و قد حكم الفقهاءُ فيها بنفى الفرق بين العالم و الجاهل، و هى واضحة لا حاجة إلى التعرّض إليها لسهولة الوصول. و إنّما المهم موارد منها وقع الخلاف بين الفقهاء فى اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل. و ينبغى أن نتعرّض إلى نماذج من هذه الفروع.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۴۲

مسألة إجزاء الأمارات

فمن الفروع الأساسية المترتبة على قاعدة الاشتراك القول بعدم إجزاء الأمارات مطلقاً- إعادةً و قضاءً- إذا انكشف الخلاف بالعلم. و أما لو انكشف بأمارة اخرى، فقد فصّلنا بين الاعادة و القضاء، فقلنا بعدم الاجزاء فى الأوّل و بالاجزاءِ فى الثانى على تفصيل. و قد فصّلنا البحث عن ذلك فى مبحث الاجزاء فى كتابنا «بدائع البحوث». «۱»

و إليک نبذة مما حقّقناه هناک:

مقتضى

التحقيق

مقتضى التحقيق فى المقام: التفصيل بين الإعادة و القضاء و فى الثانى بين ما لو انكشف الخلاف بالعلم و بين ما لو انكشف بأمارة اخرى.

أمّا فى الإعادة: فالتحقيق فيها عدم إجزاء الأمر الظاهرى مطلقاً بلا فرق بين ما لو كان انكشاف الخلاف بالعلم و بين ما لو كان بأمارة اخرى.

أما لو كان الكشف بالعلم، فواضح؛ لما سبق من أنّ شأن الأمارة الانكشاف و الطريقية إلى الواقع، فبعد انكشاف الواقع لا معنى لطريقيته.

و أمّا لو كان الانكشاف بأمارة اخرى، فلأنّ بقيامها تسقط الأمارة السابقة عن الحجية. فإذا سقطت، يتنجّز التكليف الواقعى بالأمارة اللاحقة فى داخل الوقت؛ حيث لا ـ ريب فى ثبوت التكليف الواقعى و أنّ الحجة قامت عليه فى داخل الوقت فلا محالة يتنجّز بقيام الحجة عليه و يتعيّن الواقع فى مؤدّاها.

---

(۱) بدائع البحوث فى علم الاصول: ج ۳، ص ۲۷۳- ۳۱۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۴۳

و محذور العسر و الحرج لا ـ يلزم من تبدّل الرأى و الرجوع إلى مجتهد آخر حينئذ؛ لأنّ الإعادة تختص بالواجب الفائت فى داخل الوقت، بخلاف القضاء الشامل لكلّ ما فات سابقاً.

أمّا القضاء ففى ما إذا كان الانكشاف بالعلم، لا يمكن القول بالإجزاء؛ لما سبق آنفاً من تبيّن الواقع و تعيّنه فى المعلوم بسبب القطع بمخالفة الأمارة السابقة للواقع و محذور العسر و الحرج منتفٍ حينئذ؛ نظراً إلى ندور تبدّل الرأى بالعلم القطعى و عدم حصول العلم بالواقع بفتوى المجتهد الثانى المعدول إليه.

و أمّا إذا انكشف الواقع بأمارة اخرى، فالتحقيق إجزاء الأمر الظاهرى فيه عن القضاء. و ذلک لمضى وقت العمل بالتكليف الأوّلى و عدم قيام الأمارة اللاحقة فى داخل الوقت، حتى يتنجّز التكليف الواقعى بها.

و حينئذ يُحكّم إطلاق دليل حجية الأمارة السابقة؛ نظراً إلى دلالتها على مشروعية العمل المأتى به باستنادها مطلقاً، حتى لو قامت أمارة على خلافها فى خارج الوقت. و سقوط السابقة عن الحجية بقيام اللاحقة فى خارج الوقت، لا ينافى حجّية السابقة فى داخل الوقت، فلا محالة يؤخذ بإطلاقها على النحو المزبور.

و بعبارة اخرى: إنّ الأمارة اللّاحقة و إن كانت حجة، و لكن مقتضى حجيتها سقوط السابقة عن الحجية فى ظرف قيام اللاحقة و وجوب العمل باللاحقة فى الإتيان بالفرائض فى هذا الظرف. و لا إطلاق لها بالنسبة إلى مقتضى حجية السابقة فى ظرفها.

و إنّ مقتضى إطلاق حجية الأمارة السابقة مشروعية العمل المأتى به

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۴۴

باستنادها مطلقاً حتى بعد قيام اللاحقة، و لا إطلاق للّاحقة بالنسبة إليها. و إن شئت فقل: ليست اللاحقة بأظهر من السابقة بالنسبة إلى مقتضى إطلاق حجية السابقة فى ظرف قيامها، حتى تُقدّم عليها أو تبطلها و تسقطها عن الحجية بالنسبة إلى ذلک.

هذا مضافاً إلى لزوم العسر و الحرج الشديد على القول بعدم الإجزاء حينئذ عند تبدّل الرأى و الرجوع إلى مجتهد آخر، و لا سيّما فيما لو عُمل بالفتوى السابقة سنين عديدة.

فتحصّل أنّ التحقیق إجزاء الأمر الظاهری فیما إذا کان انکشاف الخلاف بالعلم مطلقاً، بلا فرق بین الأمارات و الاصول. و أمّا إذا کان الانکشاف بأمارة اخری، فالتحقیق فیه التفصیل بین الإعادة و القضاء، ففی الإعادة عدم الإجزاء مطلقاً و فی القضاء الإجزاء.

و أما تعمیم عدم الإجزاء إلی الصورة الثانیة، فغایة ما یمکن أن یستدل له:

إنّ شأن الطریقیة و الکشف فی الأمارات یقتضی عدم جواز ترتیب أثر الواقع علیها عند کشف الخلاف؛ نظراً إلی إثبات عدم کونها طریقاً کاشفاً عن الواقع بعد قیام الحجة المعتبرة بالأمارة اللاحقة علی نفی حجیة السابقة. و أنّه و إن لا فرق بین الأمارة السابقة و بین اللاحقة من جهة احتمال الخطأ و عدم الإصابة بالواقع؛ حیث لا دافع لاحتمال ذلک فی کلّ أمارة، إلّا أنه بقیام الحجة علی مخالفة السابقة للواقع، یتعیّن الطریق الکاشف عن الواقع فی الأمارة اللاحقة.

فإنّها کما تکون حجّة علی کون مؤدّاها حکماً واقعیاً، کذلک تکون حجّة علی عدم کون مؤدّی السابقة حکماً واقعیاً.

و لکن کل ذلک لا ینافی ما بیّناه فی تعلیل التفصیل المختار؛ من دلالة إطلاق

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۴۵

دلیل حجیة الأمارة السابقة علی مشروعیة العمل المأتی به باستنادها، و جواز الاجتزاء به عن الواقع حتی بعد قیام الأمارة اللاحقة، مع ما سبق من الفرق فی ذلک بین الإعادة و القضاء، و إن کان الأمر فی القضاء أهون بناءً علی احتیاجه إلی أمر جدید.

هذا مضافاً إلی لزوم العسر و الحرج من إیجاب القضاء عند تبدل الرأی أو الرجوع إلی مجتهد آخر.

فانّ لزوم العسر و الحرج یکشف عن عدم وجود الحکم المستلزم له فی مرحلة الجعل و التشریع، لا أنّه جعل ثمّ ارتفع بعروض الحرج.

و ذلک لما أخبرنا سبحانه و تعالی عن عدم جعل حکم حرجی فی الشریعة بقوله: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ». «۱»

فاذا لم یُجعل فی موارد لزوم العسر و الحرج حکماً من جانب الشارع، لا معنی لحجیة الأمارة اللاحقة علیه، حتی تکشف عن کون الحکم الحرجی مجعولًا فی الواقع.

---

(۱) الحج: ۷۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۴۶

من لم یُحسن القراءة بالعربیة

و منها: من لم یحسن القراءة بالعربیة، و لا یتمکن من التعلّم و لا یقدر إلّا علی الملحون. فحکم السید الیزدی بإجزاء الملحون منه.

قال فی العروة: «من لا یقدر إلّا علی الملحون أو تبدیل بعض الحروف و لا یستطیع أن یتعلّم، أجزأه ذلک». «۱»

و یدل علیه بعض النصوص بالخصوص، مثل معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد علیه السلام یقول:

«إنّک تری من المُحرم من العجم لا یُراد منه ما یراد من العالم الفصیح، و کذلک الأخرس، فی القراءة و التشهد و ما أشبه ذلک، فهذا بمنزلة العجم». «... ۲»

و فی معتبرة السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال النبی صلی الله علیه و آله:

«إنّ الرجل الأعجمی من امّتی لیقرأ القرآن بعجمیةٍ، فترفعه الملائکة علی عربیّته». «۳»

و إنّ مقتضی قاعدة الاشتراک عدم الاجزاء فی مفروض المسألة، إلّا أنّ النصّ قد دلّ علی تخصیصها.

و لا یخفی أنّ قول السید: «و لا یستطیع أنّ یتعلّم» ... یشمل غیر المتمکن عن التعلّم لضیق الوقت.

و لکنّ الظاهر انصراف المعتبرتین المزبورتین إلی الأعجمی الغیر المتمکن عن تعلّم العربیة لعجمیته، لا غیر المتمکّن منه لضیق الوقت.

---

(۱) العروة الوثقى: ج ۲، ص ۵۱۳، م ۳۳.

(۲) الوسائل: ب ۶۷ من القراءة فى الصلاة ح ۲.

(۳) الوسائل: ب ۳۰ من قراءة القرآن ح ۴.

و على أىّ حال يكون قوله: «لا يستطيع أن يتعلّم» ظاهر فى عقد المسألة فى الجاهل بالحكم؛ أى الجاهل بما يجب رعايته فى القراءة من وجوه الاعراب و مخارج الحروف، فهو كالجاهل بما يجب رعايته فى الركوع و السجود داخل فى الجاهل بالحكم.

لو غرس فى أرض الغير باذنه

لو غرس فى أرض الغير باذنه على أن يكون الثمار بينهما حكم الأصحاب ببطلان المغارسة و أنّ الغرس لصاحبه، و لمالك الأرض طلب اجرة أرضه. و حكموا بجواز إزالة الغرس للمالك، و لكن عليه ضمان الخسارة الواردة على الغارس بالقلع.

و ظاهر كلمات الأصحاب عدم الفرق بين ما إذا كان الغارس و المالك عالمين بالحكم و بين كونهما جاهلين. و لكن احتمل الشهيد الفرق بينهما؛ حيث قال: «و لم يفرّق الأصحاب فى إطلاق كلامهم بين العالم بالبطلان و الجاهل، بل تعليلهم مؤذن بالتعميم. و لا يبعد الفرق بينهما و أن لا اجرة لصاحب الأرض مع علمه، و لا أرش لصاحب الغرس مع علمه» «۱».

و قد وافقه المحدث البحرانى فقوّى الفرق بين العالم و الجاهل؛ حيث قال:

«و ظاهر كلامهم أنّه لا فرق فى ذلك بين العالم بالبطلان، و الجاهل به.

و أنت خبير بأنّه لا يبعد الفرق بين الحالين و تخصيص الحكم المذكور بحال الجهل، و أما مع العلم فانّه لا اجرة للعامل فيما إذا كان الغرس لصاحب الارض و لا لصاحب الارض فيما إذا كان الغرس للعامل، و لا أرش لصاحب الغرس مع عمله، لأنّ الأوّل- مع علمه ببطلان العقد و أنّه لا يستحق الحصة فى

---

(۱) مسالك الافهام: ج ۵، ص ۷۲.

مقابلة عمله- يكون متبرعاً بالعمل حينئذٍ. و مقتضى تعليل وجوب الاجرة بأنّه إنّما عمل لأجل الحصة و لم تسلم له فوجب له الاجرة، لا يجرى إلّا فى صورة الجهل، كما هو ظاهر.

و الثانى قد أذن للعامل فى التصرف فى أرضه بالحصة مع علمه بعدم استحقاقها، فيكون فى معنى الاذن بغير عوض، فكيف يستحق عليه اجرة و الحال هذه» «۱».

لو عقد المُحرم على امرأة جاهلًا بالحكم

إذا عقد المُحرم على امرأةٍ، ذهب المشهور إلى أنّ المرأة تحرم عليه مؤبّداً إذا كان عالماً بالتحريم، و إن لم يدخل بها، دون ما إذا كان جاهلًا. و مستند المشهور رواية زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث قال عليه السلام: «و المحرم إذا تزوّج و هو يعلم أنّه حرام عليه لم تحلّ له أبداً» «۲». و الرواية ضعيفة بوقوع المثّنى فى طريقها؛ لأنّه مجهول لم يُذكر اسمه فى الرجال، فضلًا عن التعرّض إلى حاله.

و فى المقام تفاصيل اخرى، قد أجاد فى تحريرها الشهيد؛ حيث قال فى ذيل متن الشرائع- و هو القول المزبور المستفاد من الرواية-: «هذا هو المشهور بين الأصحاب. و مستنده رواية زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام، و من جملتها: و المُحرم إذا تزوّج و هو يعلم أنّه

حرام عليه، لا تحلّ له أبداً، و هی دالّة باطلاقها على التحريم مع العلم و إن لم يدخل، و بمفهومها على عدم التحريم مع عدمه و إن دخل، و يعتضد المفهوم بالأصل فيتقوّى من

---

(۱) الحدائق الناظرة: ج ۲۱، ص ۳۹۲– ۳۹۳.

(۲) الوسائل: ب ۳۱، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۴۹

ضعفه. و إنّما الكلام فی حالة العلم، لضعف الرواية، إلّا أنّه لا قائل بعدم التحريم مطلقاً، و إن اختلفت كلمتهم فی الشرط، فانّ الأكثرين اعتبروا ما ذكره المصنّف.

و منهم من اقتصر على حالة العلم كالمفيد، وقوفاً مع الرواية، و منهم من أطلق التحريم من غير فرق بين العالم و غيره، كسلّار و الصدوق، و جماعة أطلقوا التحريم مع العلم و مع الدخول فی حالة الجهل، منهم ابن ادريس، و قوّاه فخر الدين فی شرحه إلى غير ذلك من الاختلافات. و ليس فی الباب من النصوص سوى ما ذكرناه» «۱».

و لكن الأقوى ما ذهب إليه المشهور؛ نظراً إلى انجبار ضعف سند رواية زرارة بعملهم. و قد بنينا على انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور، و استوفينا البحث فيه و الاستدلال له فی كتابنا مقياس الرواية، فراجع.

و بهذه الرواية تقيّد إطلاقات التحريم كصحيحة محمد بن قيس و خبر الخزاعی و موثق ابن بكير «۲» و خبر زرارة. و قد نقل هذه الروايات كلها فی الحدائق «۳». و قد جمع الشيخ بين أخبار المقام بما بيّناه و استجوده فی الحدائق- بعد نقله- بقوله: «فما ذكره المحقق و نحوه غيره- من بيان حكم العالم و الجاهل- فالظاهر أنّهم قد تبعوا الشيخ فيما قدمنا نقله عنه من الجمع بين الأخبار، و هو جيّد وجيه، كما لا يخفى على الفطن النبيه» «۴».

---

(۱) مسالك الافهام: ج ۷، ص ۳۴۴.

(۲) الوسائل: ج ۹، ص ۹۲، ح ۳، و ص ۹۱، ح ۱ و ۲.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۲۳، ص ۶۰۲– ۶۰۳.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۲۳، ص ۶۰۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۵۰

لا فرق بين العالم و الجاهل فی الاخلال بواجبات الصلاة

المشهور بين الفقهاء أنّه لا فرق بين العالم و الجاهل فی بطلان الصلاة بالاخلال فی واجباتها عمداً، بل ادّعى عليه الاجماع، كما قال فی الجواهر، «و كيف كان فلا فرق بين العالم بالحكم الشرعی التكليفی و الوضعی و الجاهل بهما أو بأحدهما معذوراً كان الجاهل أو غير معذور على الأصح فی الأخير، و لذلك قال: و كذا أی تبطل صلاته لو فعل ما يجب تركه أو ترك ما يجب فعله جهلًا بوجوبه أو بتوقف الصحة عليه، فيكون كالعامد غير معذور، و عن الدرة الاجماع عليه، كما عن شرح الألفية للكركی أن جاهل الحكم عامد عند عامة الأصحاب فی جميع المنافيات من فعل أو ترك» «۱».

و إنّما استثنوا من ذلك الجهر و الاخفات، كما أشار إليه فی الجواهر بقوله:

«إلّا الجهر و الاخفات فانه يعذر الجاهل بذلك إجماعاً محصلًا و منقولًا كما تبين فی محله من غير فرق فيه بين المتنبه و غيره» «۲».

هذا، و لكن قوّى صاحب العروة التفصيل بين العالم و الجاهل و حكم فی الجاهل بالصحة إلحاقاً له بالناسی فی غير الخمس المذكور

فى حديث لا تعاد.

قـال: «إذا حصل الاخلال- بزيادة أو نقصان- جهلًا بالحكم، فان كان بترك شـرط ركن- كالاخلال بالطهارة الحدثيـة، أو بالقبلـة؛ بأن صلى مسـتدبراً أو إلى اليمين أو اليسار، أو بالوقت؛ بأن صـلّى قبل دخوله، أو بنقصان ركعة أو ركوع أو غيرهما من الاجزاء الركنية، أو بزيادة ركن-، بطلت الصلاة. و إن كان

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۲۲۹.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۲۳۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۵۱

الاخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زيادة أو نقصاً، فالأحوط الالحاق بالعمد فى البطلان، لكن الأقوى إجراء حكم السهو عليه» «۱».

و الوجه فيه ظاهراً تقييـد إطلاقات الجزئيـة و الشـرطية- الشاملة للجاهل بالحكم- بحـديث «لا تعاد»؛ إذ دلّ بمفهومه على عـدم بطلان الصـلاة بالاخلال عن غير علم و عمد فى غير الخمسة؛ بدعوى عدم انصـرافه إلى الاخلال عن سـهو و نسـيان كما عليه المشـهور، و إلّا تبقى الاطلاقـات المزبورة على حالهـا من غير تقييـد بحـال العلم، كمـا هو المشـهور؛ نظراً إلى كون الاطلاق ثبوتياً و ثابتاً بمجرد عـدم الاختصاص بالعالم و التقابل بينه و بين الاختصاص بالعالم هو الايجاب و السـلب، لا العـدم و الملكة حتى يرد إشـكال المحقق النائينى من امتناع الاطلاق لأجل امتناع التقييد، كما بيّنا ذلك مفصلًا فى مدرك القاعدة.

فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بين العالم و الجاهل

من الفروع المترتبـة على هـذه القاعدة فى أبواب المعاملات فساد المعاوضة الربوية بلا فرق بين العالم بالتحريم و بين الجاهل به، بل و لا بين الجاهل القاصر و المقصّر.

و قـد اسـتظهر ذلـك صاحب الجواهر من كلمات الأصـحاب؛ حيث قال: «و أما لو كان الربا فى عقـد المعاوضـة، فالمتّجه حينئـذٍ فساد المعاملة، فيبقى كلّ من العوضيـن على ملك صاحبه لا الزيادة خاصة، إذ الفرق بينه و بين القرض واضح، و حينئذٍ يجرى فيه ما يجرى فى باقى المعاملات الفاسدة من غير فرق أيضاً بين العالم و الجاهل إلّا فى الاثم و عدمه، إذا كان غير مقصّر فى البحث و

(۱) العروة الوثقى: المسألة الثالثة من الخلل الواقع فى الصلاة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۵۲

التفحّص و لو لأنّه غير متنبّه، إلّا أنّ الاصـحاب هنـا لم يفرقوا بين الموضوعين، فـأطلقوا وجوب ردّ الزيـادة إذا كـان حال تناولها عالماً بالتحريم، بل نفى بعضهم عنه الخلاف فيه، بل عن المقداد و الكركى الاجماع عليه» «۱».

قوله: «لم يفرّقوا بين الموضوعين»؛ أى بين الجاهـل القاصـر و المقصّـِر، و قوله: «إذا كـان حـال تناولها عالماً بالتحريم»؛ أى ارتفع جهله بالتحريم بعد تمام المعاوضة و انتقال الزيادة إليه حينما أراد أن يتناولها؛ أى يتصرّف فيها.

وجوب الكفارة بتناول المفطرات

نُسب إلى المشـهور وجوب الكفـارة على من تنـاول المفطرات عمـداً، بلا فرق بين العالم بالحكم و بين الجاهل به؛ لعـدم منافاة الجهل للعمد. و من هنا قالوا: الجاهل كالعامد. و استندوا فى ذلك اطلاقات وجوب الكفارة على من أفطر متعمّداً.

و لكن قوّى فى العروة الفرق بين العالم و الجاهل، و لا سيّما القاصر فنفى وجوب الكفارة عن الجاهل.

و استدلّ له فی المستمسک بقوله: «لما تقدّم من موثق أبی بصیر و زرارة عن رجل أتی أهله و هو فی شهر رمضان أو أتی أهله و هو محرم، و هو لا یری إلّا أن ذلک حرام له، قال علیه السلام: لیس علیه شیءٌ، بناء علی عمومه الشامل للقاصر و المقصر- کما هو الظاهر- لترک الاستفصال، مع عدم القرینة علی التعیین» «۲».

و لکن ناقش فی شمول الموثقة للجاهل المقصِّر الذی یحتمل الخلاف و یتردّد فی الحکم، بدعوی انصرافها إلی القاطع الذی لا یحتمل الخلاف، و هو

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۳، ص ۳۹۷.

(۲) مستمسک العروة: ج ۸، ص ۳۴۱.

الجاهل القاصر؛ بقرینة قول الراوی: «و هو لا یری إلّا أنّ ذلک حلال له».

قال قدس سره: «نعم موردها من کان یری أنّه غیر مفطر، فتشمل القاطع بالحِلّ مطلقاً و المتردد الذی یحکم عقله بجواز الارتکاب، بناء علی أنّ المراد بالحل الأعم من الواقع و الظاهر. و لا تشمل المتردد الذی لا یحکم عقله بالحل، فالتعدی إلیه لا یخلو من إشکال، بل الرجوع إلی عموم الکفارة فیه أنسب بالقاعدة» «۱» و إنّ کلامه متین لا غبار علیه.

حکم من صلّی فی المغصوب جاهلًا

إذا صلّی أحدٌ فی المغصوب جاهلًا باشتراط إباحة اللباس أو بأصل حرمة الغصب، حَکَم جماعة من الفقهاء ببطلان صلاة الجاهل حینئذٍ و أنّه کالعامد مطلقاً، و فصل فی العروة بین الجهل بالحکم الوضعی- و هو اشتراط إباحة اللباس فی صحة الصلاة- و بین الجهل بالحکم التکلیفی- و هو حرمة أصل الغصب- فحکم فی الأوّل بالبطلان و فی الثانی بالصحة؛ حیث قال: «فلو صلّی فی المغصوب و لو کان خیطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن کان جاهلًا بکونه مفسداً، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أیضاً و إن کان الحکم بالصحة لا یخلو عن قوّة» «۲».

و علّل ذلک فی المستمسک- بعد نقل القول المزبور عن جماعة من الفقهاء- بهذه القاعدة، و نفَی الفرق بین الجاهل القاصر و المقصِّر؛ حیث إنّه- فی ذیل کلام صاحب العروة المزبور- قال: «و فی القواعد، و عن المنتهی: البطلان مع جهل الحکم، لأنّ التکلیف لا یتوقف علی العلم، و إلّا لزم الدور المحال. و مقتضی

(۱) المصدر.

(۲) العروة الوثقی: ج ۱، الشرط الثانی من شرائط لباس المصلّی.

إطلاقهم الصحة و البطلان عدم الفرق بین القاصر و المقصر.

و التحقیق: أنّ الالتفات و الغفلة و العلم و الجهل مما لا دخل لها فی التکلیف، لتأخرها عنه رتبة، بل التکلیف مشترک بین الملتفت و الغافل و العالم و الجاهل، فانه یغفل عنه مرة و یلتفت إلیه اخری، و یعلم به تارة و یجهل اخری. و إنّما العناوین المذکورة دخیلة فی تنجز التکلیف و عدمه، و استحقاق العقاب علی مخالفته و عدمه» «۱».

لو أتمّ المسافر صلاته جاهلًا

المعروف بين الأصحاب صحة صلاة المسافر لو أتمّها عن جهل بالحكم، بل ادّعى الاجماع عليه، كما أشار إليه السيد الحكيم، «۲» فى ذيل فتوى السيد اليزدى بذلك بقوله: «و إن كان جاهلًا بأصل الحكم و أنّ حكم المسافر التقصير، لم تجب عليه الاعادة، فضلًا عن القضاء» «۳».

و قد دلّ على ذلك صحيح زرارة و محمد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبى جعفر عليه السلام رجل صلى فى السفر أربعاً أو لا؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير و فسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، و إن لم يكن قرأت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه» «۴».

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى: ج ۵، ص ۲۸۳- ۲۸۴.

(۲) مستمسک العروة: ج ۸، ص ۱۵۹.

(۳) العروة الوثقى: المسألة الثالثة من أحكام صلاة المسافر.

(۴) الوسائل: ب ۱۷، من صلاة المسافر، ح ۴.

حكم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة

إذا كان المستطيع جاهلًا بحكم وجوب الحج على المستطيع جهلًا مركباً، فقد حكم السيد الخوئى بسقوط وجوب الحج عليه إذا التفت بعد زوال الاستطاعة. قال:

«إذا كان عنده ما يفى بمصارف الحج لكنه معتقد بعدمه، أو غافلًا عنه، أو كان غافلًا عن وجوب الحج عليه غفلةَ عذرٍ، لم يجب عليه الحج، و أما إذا كان شاكاً فيه أو كان غافلًا عن وجوب الحج عليه غفلة ناشئة عن التقصير ثمّ علم أو تذكر بعد أن تلف المال فلم يتمكن من الحج فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجداً لسائر الشرائط حين وجوده» «۱».

و قد عرفت من كلامه أنّه فصّل فى المقام بين الجاهل القاصر و بين الجاهل المقصر. و قد علّل ذلك- على ما فى تقريرات درسه بعد ما نقل عن السيد اليزدى استقرار وجوب الحج مطلقاً و عن المحقق القمى عدم وجوب الحج مطلقاً- بقوله:

«و الصحيح التفصيل- كما فى المتن- بين الجهل البسيط و المركب. فان كان الجهل جهلًا بسيطاً و كان شاكاً، فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه؛ لما حقق فى محله، من أنّ رفع الحكم فى مورده حكم ظاهرى لا ينافى وجوب الحج و استقراره عليه واقعاً؛ إذ العلم بالاستطاعة لم يؤخذ فى موضوع وجوب الحج، و لا مانع من توجه التكليف إليه لتمكّنه من الاتيان به و لو على سبيل الاحتياط.

و بعبارة اخرى: فى مورد الجهل البسيط الذى كان يتردد و يشك فى أنّه مستطيع أم لا، إذا كان اعتماده على أصل شرعى يعذره عن ترك الواقع ما دام

---

(۱) المعتمد فى كتاب الحج: ج ۳، ص ۷۱.

جاهلًا به، إذا انكشف الخلاف و بان أنّه مستطيع، تنجز عليه التكليف الواقعى، كسائر موارد انكشاف الخلاف فى الاحكام الظاهرية.

بخلاف ما لو كان جاهلًا بالجهل المركب و كان معتقداً للخلاف؛ فان التكليف الواقعى غير متوجه إليه؛ لعدم تمكّنه من الامتثال حتى على نحو الاحتياط. فانّ من كان قاطعاً بالعدم لا يمكن توجه التكليف إليه؛ لعدم القدرة على الامتثال.

و ما يقال من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل، فانما هو فى مورد الجهل البسيط الذى يتمكن من الامتثال فى مورده لا الجهل المركب و القطع بالخلاف الذى لا يتمكن من الامتثال أصلًا» «۱».

و الفروع المترتّبهٔ علی هذه القاعدهٔ فی مختلف أبواب الفقه کثیرهٌ، فوق حدّ الاحصاء فی المقام.

---

(۱) المصدر: ص ۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۵۷

«قاعدهٔ» «الإکراه»

اشارهٔ

مفاد القاعدهٔ

مدرک القاعدهٔ

التطبیقات الفقهیهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۵۸

مفاد القاعدهٔ

اشارهٔ

۱- التعریف اللغوی و الاصطلاحی.

۲- نظرهٔ إلی کلمات الفقهاء فی تعریف الاکراه.

۳- بیان الفرق بین الاکراه و الاجبار و الاضطرار.

التعریف اللغوی و الاصطلاحی

لفظ الاکراه فی اللغهٔ جاءَ بمعنی حمل الغیر علی ما یکرهه و لا یحبّه و لا یطیّب نفسه به. قال الخلیل: «أکرهتُه: حملتُه علی أمرٍ و هو کارهٌ» «۱».

و قال ابن فارس: «کره: - الکاف و الراءُ و الهاء- أصلٌ صحیح واحد یدل علی خلاف الرضا و المحبّهٔ» «۲».

و لفظ الاکراه إنّما استعمل فی اصطلاح الفقهاء فی مقابل الرضا و طیب النفس، لا فی مقابل الارادهٔ و الاختیار.

بیان ذلک: أنّ قصد المکلّف إلی أیّ فعل اختیاری؛ إمّا أن یکون عن رضاه و طیب نفسه، و إمّا بسبب خوف علی نفسه أو ماله، من غیر رضاه و لا طیب نفسه. ففی الصورهٔ الثانیهٔ یصدق عنوان الاکراه. و یقال: إنّه مکره فی فعله.

فالاکراه: هو التخویف بالوعید و إخافهٔ الغیر بتهدیده بقتله و ضربه و إسقاط عرضه و إحراق بیته و إتلاف ماله، و نحو ذلک مما یخاف منه علی نفسه أو عرضه أو ماله أو متعلّقیه.

---

(۱) کتاب العین: ج ۳، ص ۱۵۷۰.

(۲) معجم مقائیس اللغهٔ: ج ۵، ص ۱۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۵۹

نظرةٌ إلی کلمات الفقهاء فی تعریف الإکراه

قال الشیخ الطوسی: «و أما بیان الاکراه، فجملته أنّ الاکراه یفتقر إلی ثلاث شرائط. أحدها: أن یکون المکرِه قاهراً غالباً مقتدراً علی المکرَه، مثل سلطان أو لصّ أو متغلّب. و الثانی: أن یغلب علی ظنّ المکرَه: أنّه إن امتنع من المراد منه، وقع به ما هو متوعّد به. و الثالث: أن یکون الوعید بما یستضرّ به فی خاصّهٔ نفسه.

و ما الذی یلحقه به ضرر؟ علی قولین؛ قال قوم: الوعید مثل قتل أو قطع. و ما عداهما من الضرب و الشتم و أخذ المال، فلیس باکراه. و الثانی: – و هو الصحیح عندهم– أنّ جمیع ذلک؛ أعنی القتل و الضرب و الشتم و أخذ المال، إکراه فی الجملهٔ.

فمن قال بالأوّل، فلا کلام و لا یختلف ذلک باختلاف النّاس. و من قال إنّ جمیع ذلک إکراه، فعلی هذا یختلف باختلاف صفهٔ المکره. فإن کان من النّاس الذین لا یبالون بالشّتم فالاکراه القتل و القطع و أخذ المال لا غیر، و أما الضرب و الشّتم فانّ هؤلاء لا یعدّون الشتم عاراً و لا ذلّا، و یعدُّون الضرب و الصّبر علیه فتوةً و جلادةً. و إن کان من أهل الصیانات و المروّات، فالضرب و الشتم إکراه فی حقّهم، و هذا القول أقرب و أقوی عندنا.

فأمّا إن کان الوعید بنزول الضرر بالغیر مثل أن یخوَّف بأخذ مال الغیر و بضرب الغیر و قتل الغیر، فلا یکون إکراهاً إلّا إذا کان ذلک الغیر یجری مجراه مثل ولده و والده» «۱». قوله: جلادهٔ؛ أی صلابهٔ.

و قال فی جامع المقاصد: یتحقق الاکراه بالخوف علی النفس أو المال و إن

---

(۱) المبسوط: ج ۵، ص ۵۱ و ۵۲.

قلّ، أو العرض إن کان من أهل الاحتشام» «۱».

و قد عرّف السید المرتضی الاکراه بقوله: «الاکراه هو حمل العاقل علی الفعل الشاقّ بالتخویف، أو علی ترک الفعل علی وجه یخرجه عن داعیه الأصلی مع سقوط المدح و الذم» «۲».

و قال الشیخ الأعظم: «إنّ حقیقهٔ الاکراه لغهٔ و عرفاً حمل الغیر علی ما یَکرهه. و یعتبر فی وقوع الفعل من ذلک الحمل اقترانه بوعید منه مظنون الترتّب علی ترک ذلک الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو مالًا». «۳»

و قال فی التنبیه الثانی من تنبیهات الاکراه: «إن الاکراه یتحقق بالتوعّد بالضرر علی ترک المکره علیه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن یکون ضرره راجعاً إلی تضرّره و تألّمه». «۴» و لا یخفی أنّ لفظ الاکراه و الاستکراه فی النصوص بمعنی واحد.

و کلامه متینٌ، إلّا أن مطلق الضرر لیس بملاک، بل یعتبر فی الاکراه ضررٌ فاحش أو موجب لسقوط عرضه. و هذا أمر نسبی بالنسبهٔ إلی حالات الأشخاص و تمکّنهم المالی و وجاهتهم الاجتماعیهٔ و السیاسیهٔ، کما أشار إلیه شیخ الطائفهٔ. فربّ وعید یکون إکراهاً بالنسبهٔ إلی شخص، و لا یکون إکراهاً فی حق غیره.

و علی أیّ حالٍ فالفعل الصادر من المکره اختیاریٌّ، و إنّ الاکراه غیر الاجبار و القهر السالب للاختیار.

---

(۱) جامع المقاصد: ج ۹، ص ۳۶.

(۲) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۲۶۳.

(۳) کتاب المکاسب: ص ۱۱۹، کتاب البیع: فی مسألهٔ ذکر الاختیار من شرائط المتعاقدین.

(۴) المصدر: ص ۵۸، المسألهٔ السادسهٔ و العشرون، التنبیه الثانی من تنبیهات الاکراه.

و من هنا وقع البحث فى صحة معاملة المكرَه؛ لأنّ فعله اختيارى له و مستندٌ إليه عرفاً، إلّا أنّه لم يصدر عن رضاه و طيب نفسه، بل عن الخوف على نفسه أو ماله بسبب وعيد المكرِه و تهديده.

و ليس المراد مطلق الرضا و الطيب النفسانى، بل المقصود الرضا المعاملى فى المعاملات و الرضا بالفعل الصادر منه فى غير المعاملات، و إلّا فالمضطر لا ـ تطيب نفسه بالمعاملة الاضطرارية، و لكنه ليس بمكره و لا ـ بمجبور و يصح معاملته؛ لحصول الرضا المعاملى منه بالعقد.

بيان الفرق بين الاكراه و الاجبار و الاضطرار

اشارة

و حاصل الكلام: إنّ الاكراه غير الاجبار و القهر السالب للاختيار و غير الاضطرار.

فههنا ثلاث عناوين.

أحدها: الاجبار

، و هو القهر السالب للاختيار؛ بأن يكون الفاعل مقهوراً مجبوراً على الفعل، و غير قاصد لفعله و لا قادر على تركه، فحقيقة الاجبار سلب القدرة و الاختيار و قصد الفعل. فليس فى الاجبار تمكن و لا اختيار و لا قصد.

و يؤيّده خبر ابن سنان عن أبى عبد اللّه، قال: «قلت له: أصلحك اللّه فما فرقٌ بين الجبر و الاكراه؟ فقال عليه السلام: الجبر من السلطان و يكون الاكراه من الزوجة و الامّ و الأب، و ليس ذلك بشىء» «۱».

و ذلك لأنّ الجبر- من السلطان القاهر بالسيف و السوط و الحبس- سالب للاختيار غالباً، و لكن الاكراه من الزوجة و الام و الأب يكون بالتهديد اللفظى و لا يسلب الاختيار غالباً.

و لكن هذا الخبر ضعيف سنداً؛ لوقوع عبد اللّه بن القاسم الحارثى البطل فى

---

(۱) الوسائل: ب ۱۶، من كتاب الايمان، ح ۱.

سنده و هو كذّاب ضعيف. قاله النجاشى و ابن الغضائرى. و من هنا عبّرنا عنه بالخبر، و لكن لا حاجة لاثبات الفرق بينهما إلى هذا الخبر، و الأمر فى التأييد سهل.

ثانيها: الاكراه،

و هو القهر غير السالب للاختيار و القصد؛ بأن كان الفاعل مختاراً فى فعله و قاصداً لإتيانه، إلّا أنّ قصده للفعل لا يكون لأجل رضا قلبه و طيب نفسه، بل إنّما هو بسبب خوفه على نفسه أو ماله أو عرضه لأجل تهديد غيره و توعيده إيّاه؛ بمثل قوله: «لو لم تفعل كذا لأقتلنّك»، أو «لُاحرقنَّ بيتك»، أو «لأقذفنّك بالزنا و اللواط فى الملأ العام».

و قد أجاد السید الخوئی فی بیان حقیقة الاکراه بمناسبة التعلیل لبطلان صوم المکرَه علی الافطار؛ حیث قال:

«فلو تناول المفطر باختیاره، و لکن بغیر طیب النفس، بل لإکراه الغیر و دفعاً لضرره و توعیده بطل صومه لصدوره عن العمد و الاختیار، فتشمله إطلاقات الأدلة؛ فانّ الاختیار، له معنیان. تارة: یطلق فی مقابل عدم الارادة، و اخری: فی قبال الاکراه؛ أی بمعنی الرضا و طیب النفس و بما أنّ الفعل فی المقام صادر عن الارادة، فهو اختیاری له بالمعنی الأوّل، فیکون مصداقاً للعمد المحکوم بالمفطریة فی لسان الأدلة. نعم التحریم مرفوع فی ظرف الاکراه بمقتضی حدیث الرفع. و أما المفطریة، فلا یمکن رفعها بالحدیث؛ ضرورة أنّ الأمر بالصوم قد تعلق بمجموع التروک من أول الفجر إلی الغروب. و لیس کل واحد من هذه التروک متعلقاً لأمر استقلالی، بل الجمیع تابع للأمر النفسی الوجدانی المتعلق بالمرکب؛ إن ثبت، ثبت الکل، و إلّا فلا. فان الأوامر الضمنیة متلازمة ثبوتاً و سقوطاً بمقتضی فرض الارتباطیة الملحوظة بینها، کما فی أجزاء الصلاة و غیرها من سایر العبادات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۳

فاذا تعلق الاکراه بواحد من تلک الاجزاء، فمعنی رفع الأمر به رفع الأمر النفسی المتعلق بالمجموع المرکب؛ لعدم تمکنه حینئذٍ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الامور. فاذا سقط ذلک الأمر بحدیث الرفع، فتعلُّق الأمر حینئذٍ بغیره- بحیث یکون الباقی مأموراً به، کی تکون النتیجة سقوط المفطریة عن خصوص هذا الفعل-، یحتاج إلی الدلیل. و من المعلوم إنّ الحدیث لا یتکفّل باثباته؛ فان شأنه الرفع لا الوضع، فهو لا یتکفل لنفی المفطریة عن الفعل الصادر عن اکراه لینتج کون الباقی مأموراً به و مجزیاً، کما هو الحال فی الصلاة. فلو اکره علی التکلم فیها، فمعناه أنّه فی هذا الآن غیر مأمور بالاتیان بالمقید بعدم التکلُّم. و أما الأمر بالباقی فکلّا» (۱).

ثالثها: الاضطرار،

و هو لابدیّة الاتیان بفعل لأجل عروض ضرورة من غیر ناحیة التهدید و التوعید؛ بأن یعزم الفاعل علی الفعل و یأتی به باختیاره و إرادته و قصده و رضاه؛ لأجل ضرورة طارئة لا بد من رفعها، کعلاج مرض نفسه أو والدیه أو ولده أو زوجته أو دفع خطر هلاک عن نفسه أو غیره و نحو ذلک من الضرورات التی تبیح المحظورات. و قد بحثنا عن ذلک مفصّلًا فی قاعدة الاضطرار فی المجلّد الأوّل من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال»، فراجع.

أربع نکات مهمّة

اشارة

و ینبغی فی بیان مفاد هذه القاعدة التنبیه علی أربعة امور:

أحدها: یستفاد من کلمات بعض الفقهاء- ممّن تقدّم نقل کلامه- أنّه یعتبر فی حقیقة الاکراه فی الاصطلاح- مضافاً إلی ما مرّ- کون المتوعَّد به أکثر ضرراً و أشد مشقّةً من الفعل المکره علیه.

---

(۱) کتاب الصوم: ج ۱، ص ۲۵۷- ۲۸۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۴

فلو کان المتوعّد به أقل ضرراً أو مساویاً مع الفعل المکره علیه من حیث الضرر و المشقة، لا یتحقق الاکراه.

و قد یناقش بأنّ فعل المکره علیه فی هذا الفرض أیضاً لا یصدر عن طیب نفس المکرَه، بل إنّما لإخافة الغیر و تهدیده، فالاکراه متحقق حینئذٍ و یمکن الجواب أنّ العقل لا یری حینئذٍ مُلزماً لموافقة المکرِه (بالکسر) و لا ضرورة فی خصوص المکره علیه من فعل أو ترک؛ لعدم دفع ضرر بذلک، بل یری الضرر فی الموافقة. فلا یدخل فی نطاق أدلّة الاکراه.

ثانیها: إنّه قد استثنی الفقهاء عن قاعدة الاکراه الدماء،

فحکموا بأنّه لا حکم للاکراه فیها؛ بمعنی أنّه لا یرتفع الحکم الأوّلی- و هو حرمة قتل النفس المحترمة- بسبب الاکراه علیه، کما صرّح به السید المرتضی و الشیخ و المحقق و غیرهم. «۱»

ثالثها: أنّه لا إشکال فی رفع العقاب بالاکراه،

بل هو المتیقن من مفاد الأدلّة- مثل حدیث الرفع-، بل ادُّعی علیه الاجماع «۲». و إنّما الکلام واقع بین الفقهاء فی رفع الآثار الوضعیة من الصحة و البطلان و المانعیة و الشرطیة و الملکیة و الزوجیة و النقل و الانتقال، و غیرها من الوضعیات فی العبادات و المعاملات.

و المشهور المعروف عدم صحة معاملات المکرَه (بالفتح).

رابعها: أنّه قد تحصّل مما سبق فی تحریره مفاد هذه القاعدة: أنّ الاکراه حمل الغیر علی فعل أو ترک باخافة أو تهدید

یوجب توجّه ضرر بدنی أو مالی

---

(۱) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۹۳، و المبسوط: ج ۲، ص ۲۲۷. و شرایع الاسلام: ج ۴، ص ۹۷۵.

(۲) کما ادّعاه السید المراغی فی العناوین الفقهیة: ج ۲، ص ۷۰۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۵

أو عرضی متعلّق به أو بمتعلقیه.

فما لیس من ناحیة حمل الغیر من الضرورات، لا یدخل فی قاعدة الاکراه بل یدخل فی قاعدة الاضطرار. و ما لم یکن من الحمل بمجرد إخافة أو تهدید، بل بإلجاء و قهر سالب للاختیار لا یکون من قبیل قاعدة الاکراه، بل من قبیل قاعدة الاجبار.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۶

مدرک القاعدة

اشارة

۱- الاستدلال للقاعدة بالکتاب و السنة.

۲- الاستدلال للقاعدة بحکم العقل.

۳- الاستدلال للقاعدة بالاجماع.

یمکن الاستدلال لهذه القاعدة بالکتاب و السنة.

الاستدلال للقاعدة بالکتاب

أما الكتاب:

فقد دلّ منه على مفاد هذه القاعدة قوله تعالى: «إِنَّما يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ* مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ، وَ لكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ». «۱»

وقع الخلاف بين المفسرين فى كون «مَنْ كَفَرَ»... بدلًا من الكاذبين كما عن الزجاج، أو كونه شرطاً و جوابه محذوف لدلالة قوله: «وَ لكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ»، كما عن الكوفيين. و لكن الأنسب بالسياق هو القول الأوّل.

و على أىّ حال لا إشكال فى دلالة قوله: «إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ» على جواز التفوّه بالكفر بسبب الإكراه، فضلًا عن ساير المحرمات،

---

(۱) النحل: ۱۰۵- ۱۰۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۶۷

فيدل على جوازها عند الاكراه بالفحوى القطعى.

و منها: قوله تعالى: «وَ مَنْ يُكْرِهْهُنَّ، فَإِنَّ اللّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْراهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ» «۱»، و دلالتها على المطلوب واضحة.

الاستدلال بالسنة

و أما السنة:

فقد دلّت عدّة نصوص على مفاد هذه القاعدة.

و من هذه النصوص: صحيح حريز عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال النبى صلى الله عليه و آله:

«رفع عن امّتى تسعة أشياء ... ما اكرهوا عليه» «۲». لا إشكال فى سند هذا النبوى؛ إذ روى الصدوق فى الخصال بسنده الصحيح عن النبى صلى الله عليه و آله.

و إنّ المتيقّن من مدلول هذا النبوى رفع العقاب، بل ظاهر فى ذلك؛ بقرينة رفع ما لا يعلمون و الطيرة و الحسد. و ذلك لإجماع الفقهاء على عدم رفع بعض آثار ما تركه الجاهل من الفرائض العبادية، كالاعادة و القضاء و الكفارة، كما لا معنى لرفع الآثار الوضعية عن الطيرة و الحسد.

و لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور. و ذلك بقرينة ما ورد فى بعض النصوص من استشهاد الامام عليه السلام بهذا النبوى لبطلان الحلف بالطلاق و العتاق عن استكراه.

كما فى صحيح صفوان و البزنطى عن أبى الحسن عليه السلام: «فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول

---

(۱) النور: ۳۳.

(۲) الوسائل: ب ۳۰ من أبواب خلل الصلاة، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۶۸

اللّه صلى الله عليه و آله: وضع عن أمّتى ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا» «۱».

و من هذه النصوص ما دلّ على رفع حرمة اليمين الكاذبة و جواز الحلف باللّه كاذباً عند الخوف عن الظالم الطاغوت.

مثل صحيح زرارة، قال: قلت لأبى جعفر: «نمرّ بالمال على العشّار، فيطلبون منّا أن نحلف لهم و يخلّون سبيلنا، و لا يرضون منّا إلّا

بذلک. قال عليه السلام: فاحلف لهم، فهو أحلى من التمر و الزبد» «۲».

و منها: صحيح أبى بكر الحضرمى، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق و العتاق؟ فقال: إذا خشى سيفه و سطوته، فليس عليه شىءٌ يا أبا بكر إنّ اللّه عزّ و جلّ يعفو و الناس لا يعفون» «۳»؛ فإنّ عموم قوله عليه السلام: «ليس عليه شىءٌ» يدل- بدلالة النكرة فى سياق النفى- على نفى الكفارة أيضاً.

و من هذه الطائفة ما دلّ على جواز الحلف باللّه كاذباً لإنجاء الأخ المؤمن، بل لحفظ ماله. و هذا المدلول ينفى ما اعتبره بعض الفحول فى مصبّ قاعدة الاكراه، من ورود الضرر المتوعّد به و توجّهه إلى نفس المكره أو متعلقيه من الأهل و العيال و الوالدين و الأولاد.

و من النصوص الدالة على ذلک صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام- فى حديث- قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلک، فحلف. قال عليه السلام: لا جناح عليه. و عن رجل يخاف على ماله من السلطان

(۱) الوسائل: ب ۱۲، من كتاب الايمان، ح ۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۲، من كتاب الأيمان، ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۶۹

فيحلفه لينجو به منه. قال عليه السلام: لا جناح عليه. و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال عليه السلام: نعم» «۱».

و منها: معتبرة السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن على عليه السلام، قال:

«قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: احلف باللّه كاذباً، و نجّ أخاك المؤمن» «۲».

وجه التعبير بالمعتبرة وقوع النوفلى فى سندها؛ لما بنينا على اعتبار روايات النوفلى و قد ذكرنا وجه ذلک فى كتابنا «مقياس الرواة»، و بيّنا وجه تطبيق المبنا المزبور على النوفلى فى بعض كتبنا الفقهية بالمناسبة.

و منها: ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «و قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين- إلى أن قال-: فأما الذى يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرءٍ مسلم أو خلاص ماله من متعدٍّ يتعدى عليه، من لُصّ أو غيره» «۳».

و لا يخفى أنّ جوازم مرسلات الصدوق بمكانة من القرب إلى درجة الاعتبار.

هذه النصوص كلها قد دلّت باطلاقها؛

أوّلًا: على رفع الحكم الأوّلى و جواز مخالفته عند الخوف الناشى من إكراه أىّ ظالم.

و ثانياً: نفى الفرق بين خوف المكرَه على نفسه أو ماله أو متعلقيه و بين خوفه على نفس أو مال إخوانه المؤمنين، و كذا سقوط عرضه بمرتبته الشديدة العظيمة التى لا يتحمَّلها المكرَه لنفسه بأىّ وجهٍ.

(۱) المصدر: ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۰

و منها: النصوص النافية للضرر، كقوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام» «۱»؛ نظراً إلى دلالتها على نفى أىّ حكم

ضررى فى شريعة الاسلام، بل نفى تشريعه عن دفتر التشريع. و لا ريب أنّ العمل بالحكم الاوّلى ضررى فى موارد الاكراه. و لا ينافى ذلك ما تقدّم، من وقوع التعارض بين إطلاق دليل «لا ضرر» و دليل نفى الاكراه فى موارد التوجه إلى الغير بالتقريب المتقدّم آنفاً.

و منها: النصوص الواردة فى التقية الدالة على ارتفاع وجوب الفرائض و آثارها عند الخوف على النفس لأجل الاكراه بالتوعيد و التهديد. و قد بحثنا عن مفاد هذه النصوص مفصّلًا فى خلال البحث عن قاعدة التقية فى الجزء الثانى من هذا الكتاب.

و قد وقع بين الفقهاء بحث مفصّل فى صحة معاملات المكره، و ليس هاهنا محل التعرّض لذلك. فمن أراد، فليطلب ذلك فى كتاب البيع.

الاستدلال للقاعدة بحكم العقل

بقيت هاهنا نكتة: و هى أنّه هل يمكن الاستدلال بحكم العقل على هذه القاعدة؟ فقد يستدل بحكم العقل لها بتقريب أنّه يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل. و لمّا كان موضوع هذه القاعدة خوف الضرر، يدخل فى موضوع حكم العقل. و لمّا كان دفع الضرر المخوف منه متوقفاً على مخالفة التكليف، فيجوز المخالفة بحكم العقل فى جميع موارد الاكراه؛ نظراً إلى فرض توقّف دفع الضرر المخوف منه على ذلك.

و لكن يرد على هذا الاستدلال؛

أوّلًا: إنّ الأمر دائرٌ فى مفروض الكلام بين الضرر المتوعّد به و بين ما هو

---

(۱) الكافى: ج ۵، ص ۲۹۲- ۲۹۳ باب الضرار، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۱

أعظم منه بأضعاف، و هو العقاب الاخروى المتوعّد به المترتب على مخالفة التكليف.

و لا ريب فى استقلال العقل بتقديم دفع ما هو أعظم ضرراً. و عليه فالعقل يحكم بتحمّل الضرر المتوعد به الأخفّ الأقل دفعاً للعقاب الاخروى. إلّا فى موارد عُلم بتخطئته من جانب الشارع كالاكراه بالتهديد على القتل.

إن قلت: ترتب العقاب فرع مخالفة المولى، و أصل ترتب العقاب على ارتكاب الفعل المكره عليه أوّل الكلام، بل المتيقن من مدلول حديث الرفع، رفع العقاب.

قلت: إنّ الاستدلال بحكم العقل مبنىٌّ على قطع النظر عن أىّ دليل من الشارع.

و ثانياً: إنّ غاية ما يلزم من حكم العقل جواز مخالفة التكليف بارتكاب الحرام المكره عليه أو ترك الواجب المكره على تركه ما دام الاكراه باقياً. و أما نفى أصل التكليف بحيث يرتفع الاعادة و القضاء أو ينتفى أصل اشتراط مورد الاكراه، فلا حكم للعقل به؛ لخروجه عن مصبّ حكم العقل.

الاستدلال للقاعدة بالاجماع

و أما الاجماع، فلا يبعد تحصيل اتفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة فى الجملة، و لو فى بعض الفروع و الأبواب. و لكنّه ليس إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأى المعصوم؛ نظراً إلى استناد الأصحاب إلى ساير الوجوه و الأدلّة.

هذا. و لكن يظهر من أبى الصلاح الحلبى فى الكافى خروج القبائح الفعلية مما يحكم العقل العملى بقبحه، كالظلم و الكذب و أيضاً قال بخروج الزنا و شرب الخمر عن مصبّ قاعدة الاكراه بالاجماع.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۲

قال: «و ما یصح فیه الاکراه أفعال الجوارح. و هی علی ضربین: أحدهما: لا یؤثر فیه الاکراه. و الثانی: یؤثّر فیه. فالأوّل القبائح العقلیهٔ کلها کالظلم و الکذب ... و من السمعیات الزنا بإجماع الامهٔ و شرب الخمر باجماع الفرقهٔ المحقهٔ» «۱».

و لکننی لم أر هذا الاجماع فی کلام غیره، بل الظاهر من کلمات الفقهاء ملاحظهٔ الأهمیهٔ بین الحرام المکره علیه و بین الضرر المتوعّد به. فلو أکرهه علی شرب الخمر، أو الزنا بالتهدید بالقتل، لا أظنّ أن یفتی الفقهاء ببقاء حرمتهما حینئذٍ و لا سیّما شرب الخمر، و إن کان الالتزام بجواز مثل الزنا و اللواط و لأجل الاکراه علی القتل مشکلٌ جدّاً.

هل تجری قاعدهٔ الاکراه فی موارد الاضرار بالغیر؟

و هل یشمل حدیث الرفع موارد توجُّه الضرر إلی الغیر بمخالفهٔ الحکم الأوّلی لأجل الاکراه؟ فقد یقال بعدم شموله لها؛ نظراً إلی کونه فی مقام الامتنان علی الامّهٔ، لا علی خصوص الشخص المکرَه، کما قیل بذلک فی أدلّهٔ نفی الضرر.

و لکن یمکن المناقشهٔ فی ذلک: بأنّ موضوع هذه الأدلّهٔ رفع الحکم عن طبیعی المکرَه الساری إلی جمیع أفراده. و لا نظر لها إلی غیر المکرَه، من سایر المکلَّفین. و هذا بخلاف أدلّهٔ نفی الضرر؛ لعدم اختصاص موضوعها بصنف خاص، بل المنفی فیها کلّ حکم ضرری؛ بلا فرق بین من توجّه إلیه الضرر أوّلًا، أو ثانیاً برفع الضرر عن الأوّل؛ لأنّ دلیل نفی الضرر یفید العموم بلسان النکرهٔ فی سیاق النفی. فینفی أیّ حکم ضرری عن دفتر التشریع. و یکون فی مقام

---

(۱) الکافی للحلبی: ص ۲۷۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۳

الامتنان علی جمیع الامّهٔ.

و علیه فیقع التعارض بین دلیل نفی الاکراه و بین دلیل نفی الضرر فی موارد توجه الضرر إلی الغیر برفع الحکم عن المکرَه.

و ذلک لأنّ إطلاق دلیل نفی الاکراه یقتضی رفع الحکم عن المکره مطلقاً، و لو توجّه بذلک الضرر إلی الغیر. و لکن دلیل نفی الضرر لمّا کان فی مقام الامتنان علی جمیع الامّهٔ ینفی أیّ حکم ضرری، حتی ما نشأ منه توجُّه الضرر إلی الغیر ثانیاً و بالعرض. و بعبارهٔ اخری: دلیل نفی الضرر لا یقتضی الاضرار بالغیر بنفسه، بل ینفیه أیضاً.

و من هنا لا بدّ فی هذه الموارد من ملاحظهٔ الأهمیهٔ؛ نظراً إلی القطع بمذاق الشارع و استقرار دأبه علی تقدیم دفع ما هو أهمّ و أعظم ضرراً؛ وفقاً لحکم العقل بذلک. و قد اتضح ممّا بیّناه أنّ ملاحظهٔ الاهمیهٔ لا تختصّ بشخص المکره و بما بینه و بین متعلقیه، بل یأتی فیما بینه و بین إخوانه المؤمنین.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۴

التطبیقات الفقهیهٔ

اشارهٔ

۱- بطلان طلاق المکره و ظهاره.

۲- سقوط الحد و الکفارهٔ عن المکرَه.

۳- جواز قبول ولایهٔ الجائز للمکره.

۴- بطلان صوم المکره علی الافطار و علی الارتماس.
و قد استدل الفقهاء بهذه القاعدهٔ فی فروع عدیدهٔ من مختلف الأبواب الفقهیهٔ، و إحصاؤها خارج عن حدّ وسع المقام. و إنّما نکتفی بذکر نماذج من هذه الفروع.

بطلان طلاق المکره و ظهاره

منها: مسألهٔ بطلان طلاق المکره.
فقد أفتی فقهاؤنا الامامیهٔ علی بطلان طلاق المکرَه، تمسکاً بهذه القاعدهٔ، کما أشار إلیه السید المرتضی بقوله:
«و مما انفردت به الامامیهٔ أنّ العتق لا- یقع إلّا بقصد إلیه و تلفّظ به و لا یقع مع الغضب الشدید الذی لا یُملک معه الاختیار و لا مع الاکراه» «... ۱».
و قد صرّح فی موضع آخر بارتفاع التکلیف و الکفارهٔ بالاکراه علی الحلف.
بقوله: «فانّ الفعل المحلوف علیه یتعذّر بالإکراه و النسیان کما یتعذّر بفقد القدرهٔ، فکما یرتفع التکلیف مع فقد القدرهٔ، فکذلک یرتفع مع الإکراه و فقد العلم، و کما أنّ من حلف علی أن یفعل شیئاً و فقد قدرته علیه لا یلزمه کفّارهٔ، فکذلک

(۱) الانتصار: ص ۳۷۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۵
من حلف أنّه یفعله فاکره علی أن لا یفعله أو سلب علمه، فیجب أیضاً أن لا تلزمه الکفّارهٔ؛ لارتفاع التمکّن علی الوجهین معاً» «۱».
و منها: بطلان الظهار بالاکراه، کما صرح بذلک شیخ الطائفهٔ بقوله: «و لا یقع ظهار علی الاکراه و لا علی الاجبار و لا علی الغضب » «...۲».
و بمثله قال القاضی ابن البرّاج «۳».

سقوط الحدّ و الکفارهٔ عن المکرَه

و منها: سقوط الحدّ بالاکراه، کما صرّح به فی الشرائع بقوله: «یسقط الحد مع الاکراه» «۴».
و قوله: «و لو ادّعی العبد الاکراه سقط عنه دون المولی» «۵». و صرّح أیضاً بذلک العلامهٔ فی المختلف «۶».
و منها: مسألهٔ سقوط کفارهٔ الجماع عن الصائم فی شهر رمضان بالاکراه.
و قد اتفق الفقهاء فی ذلک، و لم أر من بین الفقهاء من لم یُفت بذلک. و کذلک فی وطی المُحرم امرأته فی الحج، و کفارته بدنهٔ؛ فانها تسقط مع الاکراه.
و لکن وقع الخلاف بین الفقهاء فی ارتفاع الأثر الوضعی بالاکراه فی فروع عدیدهٔ من مختلف الأبواب الفقهیهٔ. و من هذه الفروع إمالهٔ المصلّی خلاف جهۀ القبلهٔ حال الصلاهٔ. فقد وقع الخلاف فی بطلان صلاته، فاحتُمل لفقدان شرطها،

(۱) الانتصار: ص ۳۵۵- ۳۵۶.
(۲) النهایهٔ: ص ۵۲۵.
(۳) ابن البرّاج: ج ۲، ص ۳۰۰.

(۴) شرايع الاسلام: ج ۴، ص ۹۳۳.

(۵) المصدر: ص ۹۴۰.

(۶) مختلف الشيعة: ج ۹، ص ۱۶۱، و ۲۶۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۶

و احتُمل الصحة؛ لزوال التكليف عند الاكراه، كما أشار العلامة إلى ذلك بقوله:

«المصلّى إلى القبلة لو أماله إنسان عنها قهراً و طال الزمان، احتمل البطلان؛ لفقد الشرط، و الصحة؛ لزوال التكليف عند الاكراه» «۱».

جواز قبول ولاية الجائز للمكره

و منها: ارتفاع حرمة قبول الولاية من الجائر بالاكراه، كما صرّح به العلامة فى القواعد بقوله: «و تحرم من الجائر، إلّا مع التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أو مع الاكراه بالخوف على النفس أو المال أو الاهل أو بعض المؤمنين، فيجوز حينئذٍ اعتماد ما يأمره إلّا القتل الظلم» «۲».

و ممن صرّح بذلك المحقق مع قيد؛ حيث قال: «و لو نصب الجائر قاضياً مكرهاً له، جاز الدخول معه دفعاً لضرره، لكن عليه اعتماد الحق و العمل به ما استطاع». و قد فصّل فى ذلك الشهيد؛ حيث قال فى شرح كلام المحقق: «إنّما يتوقف الجواز على الاكراه مع عدم اتصاف الحاكم بشرائط الفتوى، و تمكّنه من إجراء الاحكام على وجهها الشرعى، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و إلّا جاز قبول الولاية، بل قد يجب. و بدون ذلك لا يجوز إلّا مع الاكراه. و يتحقق بالخوف من المخالفة على نفسه أو ماله، أو عرضه. و يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس فى احتمال الإهانة و عدمها» «۳».

و منها: بطلان البيع، بل جميع المعاملات مع الاكراه؛ نظراً إلى عدم حصول

---

(۱) نهاية الاحكام: ج ۱، ص ۴۰۶.

(۲) جامع المقاصد: ح ۴، ص ۴۴.

(۳) مسالك الافهام: ج ۳، ص ۱۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۷

التراضى المعتبر فى صحة المعاملة عند الاكراه عليها؛ لعدم تحقق طيب النفس فى المكرَه. و قد صرّح بذلك جميع الفقهاء، و لا خلاف فى ذلك، و لا حاجة إلى نقل كلامهم.

بطلان صوم المكره على الافطار و على الارتماس

و منها: بطلان صوم من أفطر عن إكراه. فانّ الفقهاء بعد اتفاقهم على عدم بطلان الصوم بالافطار بالاجبار القهرى السالب للاختيار، اختلفوا فى بطلانه بالافطار عن إكراه، كما صرّح بذلك الشهيد فى المسالك بقوله: «لا خلاف فى عدم وجوب القضاء على من وُجر فى حلقه- بتخفيف الجيم- بغير اختياره؛ لأنّه لم يتناول المفطر، و أما الاكراه فإن بلغ حداً يرفع قصده أو يذهب اختياره، كما لو قهره قاهر بضرب شديد أو تخويف عظيم حتى لم يملك أمره و لم يكن له بُدَّ من الفعل، فلا قضاءَ أيضاً، و إن لم يبلغ ذلك الحدَّ؛ بأن تُوعِّد بفعل لا يليق بحاله و يعد ضرراً لمثله من ضرب أو شتم و نحوهما، و شهدت القرائن بايقاعه له إن لم يفعل، إلّا إنّ اختياره لم يذهب، و قصده لم يرتفع، ففى فساد صوم حينئذٍ قولان:

أحدهما: إلحاقهٔ بالأوّل؛ لقوله صلی اللّه علیه و آله و سلّم: رفع عن امتی الخطا و النسیان و ما استکرهوا علیه، و المراد رفع حکمها، و من جملته القضاء، و لسقوط الکفارهٔ عنه و هی من جملهٔ أحکامه.

و أصحهما وجوب القضاء و إن ساغ له الفعل؛ لصدق تناول المفطر علیه باختیاره. و قد تقرِّر فی الاصول أنّ المراد برفع الخطأ و قسیمیه فی الحدیث رفع المؤاخذهٔ علیها، لا رفع جمیع أحکامها. و مثله الافطار فی یوم یجب صومه

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۸

للتقیهٔ أو التناول قبل الغروب لها» «۱».

و منها: بطلان صوم من اکره علی الارتماس، بخلاف ما إذا کان مقهوراً، کما أفتی به الفقهاء. و صرّح به السید فی العروهٔ. و قد تعرّض السید الحکیم فی ضمن تعلیل هذا الفرع إلی بیان وجه الفرق بین الاکراه و الاجبار، بقوله: «لعدم الدلیل علی الصحهٔ. و کون البطلان مقتضی إطلاق الأدلهٔ. و أدلهٔ نفی الاکراه إنّما تصلح لنفی المؤاخذهٔ أو سائر الآثار المترتبهٔ علی فعل المکره، و لا تصلح لاثبات الصحهٔ، لأنّ وظیفتها النفی، لا الاثبات. و مثله: الکلام فیما لو اکره علی ترک الجزء، أو الشرط، أو فعل المانع، فی سائر العبادات» «۲».

و علّل صحهٔ صوم المجبور المقهور علی الارتماس بقوله: «لانتفاء العمد.

و بذلک افترق عن الاکراه، لتحقق القصد معه؛ لأنّ الاکراه هو الحمل علی فعل المکروه عن إرادهٔ. و کذا الحال لو کان الارتماس واجباً علیه لانقاذ غریق، إذ الوجوب المذکور إنّما یقتضی وجوب الافطار، الصحهٔ مع الارتماس؛ إذ لا تعرض فیه لذلک». «۳»

و قد أجاد السید الخوئی فی بیان الفرق بینهما فی بیان تعلیل المسألهٔ المزبورهٔ؛ حیث قال: «إذ الاکراه لا یوجب سلب الإرادهٔ. فالفعل المکره علیه صادر عن عمد و قصد، و إن لم یکن عن طیب النفس. فیشمله إطلاق الأدلهٔ. و من الواضح أنّ أدلّهٔ نفی الاکراه مفادها نفی العقاب و المؤاخذهٔ. و لا تنهض لاثبات

---

(۱) مسالک الافهام: ج ۲، ص ۱۹- ۲۰.

(۲) مستمسک العروهٔ: ج ۸، ص ۲۶۹.

(۳) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷۹

الصحهٔ؛ لأنّ شأنها الرفع، دون الوضع. و منه یظهر الحال فی وجوب الرمس لانقاذ الغریق الذی تعرض له فی المسألهٔ الآتیهٔ، فانّ وجوب الانقاذ لا یستدعی إلّا وجوب الارتماس، و لا یستلزم صحهٔ الصوم مع الارتماس المزبور بوجه. و هذا بخلاف ما إذا کان مقهوراً فی الارتماس؛ فانه یوجب زوال الارادهٔ و الاختیار، و انتفاء العمد و القصد، و مثله لا یوجب البطلان، و لأجله یفرَّق بین القهر و الاکراه» «۱».

---

(۱) کتاب الصوم للسید الخوئی: ج ۱، ص ۱۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۸۰

«قاعدهٔ» «الأهمیهٔ»

اشارهٔ

منصّة القاعدة

مفاد القاعدة

شرائط جريان القاعدة

مدرك القاعدة

مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۱

۱- منصة القاعدة و أهميتها.

۲- هذه القاعدة فقهية، لا اصولية.

منصة القاعدة و أهميّتها

اشارة

منصّة هذه القاعدة لا تختص بباب خاص من أبواب الفقه. و ذلك لأنّه كما يكون الواجبات العبادية بعضها أهمّ من بعض فى نظر الشارع- كما أنّ أكثر موارد هذه القاعدة و مجاريها المذكورة فى كلمات الفقهاء من قبيل العباديات-، كذلك تجرى هذه القاعدة فى غير العباديات. و ذلك مثل موارد إنجاء النفس المحترمة من الهلاك و الغرق و الحرق و نحوه، و إنقاذ أموال المؤمنين من الضياع بسيل أو حرق أو سقوط بناءٍ أو خرابها، و تولّى الولاية من قبل الجائر لأهمية ما يحصل التمكّن منه بقبولها، من إنقاذ النفوس المحترمة و حفظ أعراض المؤمنين و أموالهم و مظاهرتهم فى امورهم.

و أيضاً تجرى فى الأحكام الوضعية فيما إذا دار الأمر بين شرطين أحدهما أهم فى نظر الشارع، كالدوران بين الطهارة و التستر فى حال الصلاة. أو بين معاملتين أحدهما أهمّ فى نظر الشارع. و كذا فى تعلّم العقائد الدينية و المعارف الالهية، فانّ بعضها أهمّ من الآخر و كذا تعلّمه. و غير ذلك من موارد جريان هذه القاعدة، كما سيأتى فى التطبيقات الفقهية.

و بهذا البيان اتّضح أهمية هذه القاعدة و خطرها العظيم و دورها الكبير فى رفع التحيّر عن المكلّف عند ما واجه واجبين أحدهما أهمّ فى نظر الشارع و هو

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۲

يتمكّن من الاتيان بأحدهما.

و هذه القاعدة قد بحث عنها الاصوليون فى علم الاصول فى باب التزاحم و مسألة الترتّب و مسألة الضدّ؛ أى اقتضاءُ الأمر بالشىء النهى عن ضدّه.

هذه القاعدة فقهية، لا اصولية

ثمّ إنّ هذه القاعدة فقهية، لا اصولية؛ لأنّ مفادها وجوب تقديم الأهم، و إن شئت فقل: وجوب صرف القدرة فى الاتيان بالأهمّ. و الوجوب حكم شرعى. و لا ينافى ذلك ابتناء هذا الوجوب على حكم العقل؛ لأنّ العقل من أحد الأدلّة الأربعة التى يستدل بها الفقيه على الحكم الشرعى؛ لقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

و ملاك الفرق بين القاعدة الاصولية و الفقهية، أنّ القاعدة الاصولية كبرى واقعة فى الحد الأوسط من قياس الاستنباط و تغاير النتيجة؛ بمعنى عدم كونها حكماً كلياً بحيث تكون النتيجة من أفرادها و مصاديقها.

بخلاف القاعدة الفقهیة؛ فانّها حکم کلی یُحتج به علی مصادیقه و أفراده.

و قاعدة الأهمیة من قبیل الثانی؛ لأنّ وجوب تقدیم الأهمّ عند الدوران بینه و بین المهم، حکم شرعی یحتج به الفقیه علی مصادیقه و أفراده.

و فی هذا المجال مباحث اخری، فلیُطلب فی محلّه من علم الاصول.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۸۳

مفاد القاعدة

اشارة

۱- ما هو المقصود من الأهمیة؟

۲- هل الاضطرار مأخوذٌ فی مصبّ القاعدة؟

تفید هذه القاعدة تقدیم ما کان من الواجبات و التکالیف أهم فی نظر الشارع الأقدس أو فی نظر العقل من واجب آخر عند دوران أمر الامتثال بینهما.

بیان ذلک: إنّ المکلّف فی مقام امتثال أمر الشارع و الاتیان بالوظیفة الشرعیة قد یواجه تکلیفین واجبین یکون وجوبهما فعلیاً فی حقّه. و لکنه لا- یتمکّن من صرف قدرته فیهما معاً؛ بمعنی أنّه لا یقدر علی الاتیان بهما معاً فی زمان واحد. فلا مناص له حینئذٍ من إتیانه بأحدهما أوّلًا، ثمّ الاتیان بالآخر. و لا تجری هذه القاعدة فیما إذا کان المکلّف قادراً علی الجمع بین التکلیفین؛ فانّ الدوران و التقدیم إنّما یعقل و یتصوّر فیما إذا لم یتمکن المکلّف من الجمع بینهما فی آن واحد.

و فی مثل هذا المورد لو کان أحد الواجبین المفروضین أهمّ فی نظر الشارع من الآخر؛ بحیث لا یرضی بترکه بوجه، و لو انجرّ فعله إلی ترک الآخر رأساً أو تأخیره، تفید هذه القاعدة حینئذٍ وجوب صرف القدرة فی الاتیان بما هو أهمّ فی نظر الشارع و تقدیمه علی الواجب الآخر.

و ذلک کدوران الأمر بین الصلاة المفروضة الیومیة و بین صلاة الآیات، أو بین الصلاة و بین دفع خطر عن نفسه أو أخیه المؤمن، أو بین إنقاذ نفسه و بین إنقاذ نفس أخیه المؤمن، أو بین انقاذ أبیه أو ولده و بین إنقاذ مؤمن.

و کذلک فیما لو دار الأمر بین ترک حرام و بین الاتیان بواجب أهمّ، و ذلک

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۸۴

مثل ما لو دار الأمر بین ترک قبول الولایة و تصدّی الامارة من قبل الجائر و بین إنقاذ نفوس المؤمنین من الهلاک و حفظ أعراضهم و أموالهم من جور الجائر.

فانّ التولّی من قبل الجائر حرامٌ، و لکن إنقاذ نفوس المؤمنین و حفظ أموالهم و أعراضهم و إحقاق حقوقهم و دفع الظلم عنهم واجب أهمّ. و من هنا أفتی الفقهاء بجواز التولی من قبل الجائر حینئذٍ مستدلًّا بهذه القاعدة.

ما هو المقصود من الأهمیة؟

و من النکات المهمّة التی ینبغی اتضاحها فی تبیین مفاد هذه القاعدة، أنّ المقصود من الأهمیة فی نصّ هذه القاعدة، هل هو أهمّیة أحد الحکمین الإلزامیین علی الآخر؟ أو الأهمیة فی مطلق الأحکام؟ فتشمل هذه القاعدة أهمیة أیّ حکم شرعی من أیّ حکم شرعی آخر؟.

لا بدّ للإجابة عن هذا السؤال من التأمل فى مدرك هذه القاعدة. فان كان مدركها العقل- كما سيأتى بيانه- تشمل كل مورد دار الأمر بين حكمين كان أحدهما أهمّ فى نظر الشارع من الآخر، بلا فرق بين أنحاءِ الأحكام. فتشمل القاعدة مطلق موارد الأهمية، سواءٌ كانت بين واجبين، أو حرامين أو مكروهين أو مندوبين أو مختلفين، إلّا أنّ الاتيان بالأهمّ و امتثال أمره واجب فى الدوران بين الحكمين الالزاميين أو بين حكمين كان أحدهما إلزاميّاً، بخلاف ساير صور الدوران.

و اما إذا كان مدركها النصوص، فلا بدّ من ملاحظة النصوص. و الظاهر أنّ مواردها و إن كان خصوص الأحكام الالزامية، إلّا أنّه لما كان لها جذر فى حكم العقل و إنّما النصوص مُرشدةٌ إلى حكمه، تعمّ الدوران بين مطلق الأحكام كما

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۵

قلنا. و لكن الظاهر من كلمات القوم اختصاص هذه القاعدة فى اصطلاحهم بموارد الدوران بين حكمين إلزاميين، أو حكمين كان أحدهما إلزامياً.

هل الاضطرار مأخوذٌ فى مصبّ القاعدة؟

مقتضى التحقيق عدم أخذ الاضطرار فى موضوع هذه القاعدة و مصبّها، بل تجرى فى كلّ أمرين اختياريّين أحدهما أهمّ من الآخر، دار أمر المكلّف بينهما؛ بحيث يمكن له فعل المهم و ترك الأهم و بالعكس، لكنه لو ترك الأهم يتعيّن عليه الاتيان بالمهم مطلقاً- سواءٌ كان الترك بسوءِ اختياره أو لأجل عروض الاضطرار-، إلّا أنّه فى الفرض الأوّل عصى بترك الأهمّ و داخلٌ فى مسألة الترتب المعروفة، «۱» و لم يعص فى الفرض الثانى. و على أىّ حال يتعيّن عليه المهم فى ظرف ترك الأهم.

و لكنه لو ترك الأهم عصياناً وقع الكلام فى كيفية تشريع المهم حينئذٍ و إيجابه.

و قد عنون الاصوليون البحث عن ذلك فى مسألة الترتب.

و على ضوءِ ما بيّناه قد عرفت:

أوّلًا: أنّ الاضطرار لم يؤخذ فى موضوع قاعدة الأهمية، و إن كان ربما يكون موردها الاضطرار، كمن اضطر إلى بيع داره لعلاج ولده أو زوجته و إنقاذهما من الموت. فيكون حفظهما بالعلاج أهم من حفظ داره. و من هذا القبيل كلّ مورد كان الأهم مورد الاضطرار.

و ثانياً: الفرق بين قاعدة الاضطرار و قاعدة الأهمية؛ إذ لم تؤخذ الدوران بين الأهم و المهم فى موضوع قاعدة الاضطرار، و إن كان الاضطرار من أحد ملاكات الأهمية. و من هنا اشتهر أنّ الضرورات تبيح المحذورات. و ذلك لمكان

(۱) و قد بحثنا عنها فى خاتمة مسألة الضدّ من علم الاصول فى كتابنا «بدائع البحوث».

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۶

أهمية الضرورات.

أما الفرق بين قاعدة التزاحم و بين قاعدة الأهمية أنّ التزاحم ربما يكون بين واجبين متساويين فى الأهمية، بخلاف قاعدة الأهمية؛ فانّها قد اخذ فى موضوعها أهمية أحد المتزاحمين عن الآخر.

و أما القدرة المأخوذ عدمها فى الاتيان بالتكليفين فى مصبّ هذه القاعدة، هى القدرة العقلية، لا الشرعية؛ لأنّ غير المقدور شرعاً ممنوعٌ غير جائز فى نظر الشارع، فلا وجوب لإتيانه، بل لا يجوز. فلا معنى لكونه أهم من وجوب فعل الواجب الذى يدور أمر المكلّف بينهما.

و أما قاعدة الترتب فهى ناظرة إلى صورة العصيان بترك الأهمّ، و تصحيح وجوب المهم حال تركه الأهم عصياناً.

و لكن قاعدة الأهمية إنّما تتكفّل لاثبات أصل وجوب تقديم الأهم على المهم.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۷

شرائط جريان القاعدة

اشارة

۱- اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة.

۲- كلام الشهيد الصدر و نقده.

۳- اشتراط عدم كون الأهمّ و المهم جزءين لواجب.

اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة

هذا، و لكن قد يقال باعتبار عدم مانع شرعى فى جريان هذه القاعدة؛ بأن لم يرد من الشارع ما يدل على وجود مانع شرعى من تقديم الأهم، كما لو كان الأهم واجباً مشروطاً بشرط، و لكن يزاحمه واجب شرعى فى ظرف حصول الشرط. كما لو نذر المكلّف المشى إلى زيارة سيد الشهداء و حصل الشرط و تنجّز النذر. لكن فى ظرف حصول شرطه حصل شرط الواجب الشرعى المشروط كالاستطاعة للحج. و قد ورد فى النصوص أنّ «شرط اللّه قبل شرطكم».

فيكون حينئذٍ حصول الاستطاعة مانع شرعى من الاتيان بالنذر و لا بدّ من تقديم الحج حينئذٍ، و إن كان الواجب المنذور أهمّ فى نظر الشارع. فلا ينظر حينئذٍ إلى أهمية أحد الواجبين المتزاحمين ملاكاً.

كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره و نقده

و يظهر اشتراط ذلك من السيد الشهيد الصدر قدس سره؛ حيث قال: «إنّ القانون المتبع فى حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم ملاكاً، و لكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۸

به العقل من اشتراط، فقد عرفنا أنّ العقل يستقل باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم فاذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع- إضافة إلى ذلك- بعدم المانع الشرعى، أى بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر، قدِّم الآخر عليه، و لم يُنظر إلى الأهمية فى الملاك. و مثاله وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاحم مع وجوب الحج، كما إذا اشترط الشخص أن يزور الحسين عليه السلام فى عرفة كل سنة، و استطاع بعد ذلك فإنّ وجوب الوفاء بالشرط مقيد فى دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان إنّ شرط اللّه قبل شرطكم. و أما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك فيقدم وجوب الحج، و لا ينظر إلى الأهمية.

أما الأوّل: فلأنه ينفى بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحج ذاته- و بقطع النظر عن امتثاله- مانع شرعى عن الاتيان بمتعلق الآخر فهو حكم على الخلاف، و المفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج.

و أما الثانى: فإنّ أهمية أحد الوجوبين ملاكاً، إنّما تؤثر فى التقديم فى حالة وجود هذا الملاك الأهم، فاذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعى دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً و ملاكاً، لا يثبت مع وجود المانع الشرعى.

و حيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعى، فلا فعلية للأوّل حكماً و لا ملاكاً مع فعلية مفاد الآخر» «۱».

و لکن یرد علی هـذا العَلَم أنّ أهمیـهٔ ملاک أحـد الواجبین إنّما یمکن إحرازه من طریق بیان الشارع فقط، و إلّا فمن أین نعلَم أن أحد الواجبین أهم فی نظر الشارع

---

(۱) المجموعهٔ الکاملهٔ: ج ۴، ص ۱۹۱- ۱۹۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۸۹

من الآخر؟ أ بحکم العقل أو العرف؟

فـاذا علمنـا من طریق النص الشـرعی أنّ شـرط اللّه قبـل شـرط الانسان المکلّف و أنّه مقـدّم علی شـرطه فکیف یمکننا أن نحرز أهمیهٔ الواجب بشـرطنا من الواجب بشرط اللّه؟ بل إنّما نُحرز بذلک أهمّیهٔ الواجب بشرط اللّه و بحکمه الأولی الذاتی الثابت بلا وساطهٔ عهد المکلّف و شرطه علی نفسه.

اشتراط عدم کون الأهمّ و المهم جزءین لواجب

نعم یمکن أن یقـال باشتراط أمر آخر فی جریان هـذه القاعـدهٔ. و هو عـدم کون الأهم و المهم کلیهما من أجزاء واجب عبادی و کان الأهم فی طول المهم. و ذلک کالرکوع و السجدهٔ، فانّهما فی طول القیام و مرتّبان علیه، مع أنّه یستفاد من النصوص أهمّیتها من القیام؛ لما دل من النصوص علی أن الصلاهٔ ثلثٌ طهور و ثلث رکوع و ثلثٌ سجود، و أنّ أوّل الصلاهٔ الرکوع «۱». و لعلّه من أجل ذلک- أی اعتبار عـدم کون الأهم فی طول المهم- ذهب المشـهور إلی تقـدیم القیام عنـد الـدوران بینه و بین الرکوع و السـجود لمن یتعذّر علیه القیام بعد الرکوع و السجود، لمرض أو مانع آخر، بل نسب ذلک إجماعهم، کما حکی عنهم فی الجواهر، «۲» و إن اختاره فی کشف اللثام تقدیم الرکوع و السجود و قواه فی الجواهر. و سیأتی تفصیل ذلک فی التطبیقات الفقهیهٔ.

و علیه فمقتضـی القاعدهٔ فی هذه الموارد الحکم بأهمیهٔ الواجب بشـرط اللّه من الواجب بشـرط المکلّف فی نظر الشارع دائماً، بلا فرق بین الموارد.

---

(۱) الوسائل: ب ۹، من أبواب الرکوع، ح ۱ و ۶.

(۲) جواهر الکلام: ج ۹، ص ۲۵۶- ۲۵۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۹۰

مدرک القاعدهٔ

اشارهٔ

۱- ملاکات الأهمیهٔ و مواردها الکلیهٔ.

۲- موارد الأهمیهٔ فی لسان النصوص.

۳- مقتضی القاعدهٔ فی محتمل الأهمیهٔ.

یمکن الاستدلال لهذه القاعدهٔ بحکم العقل و نصوص الکتاب و السنهٔ.

أمّا العقل؛

فانّه یحکم بتقدیم ما هو أهم فی نظر الشارع. و ذلک لأنّ العقل إذا علم و أحرز أهمیة واجب عند الشارع من الواجب الآخر، یستقل بتقدیمه و یستقل بوجوب طاعته؛ قضاءً لحق العبودیة و المولویة، و تحصیلًا للمؤمّن من العقاب الاخروی المحتمل. و هذا مما لا ریب فیه. و لا ینبغی إطناب البحث عن ذلک.

و أما الکتاب:

فلم أجد فی الآیات القرآنیة ما یدل علی هذه القاعدة، إلّا بعض ما یُشعر بها بالالتزام.

مثل قوله تعالی: «یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ، لاٰ یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ» «۱».

وجه الاشعار، بل دلالته علی القاعدة المبحوث عنها، ظهوره فی تقدیم حفظ النفس من المعاصی علی هدایة الغیر و إنکار العاصی إذا دار الأمر بینهما.

و ذلک لأنّ إضرار أهل الضلالة و المعصیة بالمؤمن المهتدی؛ إما بوسوستهم،

---

(۱) سورة المائدة: ۱۰۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۱

کما أمر اللّه بالاستعاذة من شرّ الوسواس الخنّاس، من الجنّة و الناس. و إنّ الوسواس الخنّاس الذی من الناس- المعبّر عنه بشیاطین الأنس- إنّما هو أهل الضلالة و المعصیة.

و إمّا: من أجل ترک وظیفة هدایتهم و إرشادهم و انکارهم عن المعاصی و أمرهم بالمعروف و الآیة المزبورة تشمل کلتا الصورتین بالاطلاق.

و الصورة الثانیة تنطبق علی قاعدة الأهمیة، و هی ما إذا دار الأمر بین نهی الغیر و منعه عن المعصیة و بین ارتکاب الناهی نفسه الحرام فیما لو توقف انکار الغیر علی ارتکاب الحرام. فالآیة تدل علی سقوط وظیفة الانکار و جواز ترکه و عدم توجه ضرر و عقاب اخروی إلیه بترک الانکار ما دام وقی نفسه من ارتکاب الحرام، و إن وقع الفاعل فی المعصیة و ضلّ بارتکابها.

و من هنا استدللنا باطلاق هذه الآیة لسقوط وجوب الانکار فی المسألة فی کتابنا «دلیل تحریر الوسیلة»، فراجع «۱».

و لکن ناقشنا هناک باحتمال انصراف الآیة المزبورة إلی نفی إضرار کفر الکفّار و ضلالتهم بالمؤمنین بعد اهتدائهم؛ بقرینة آیات وجوب الأمر و النهی بین المؤمنین. کقوله تعالی: «الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنٰاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیٰاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ» «۲»، و غیره من الآیات.

و أمّا السنة:

فیمکن الاستدلال لهذه القاعدة بعدّة نصوص.

من هذه النصوص:

---

(۱) دلیل تحریر الوسیلة/ کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: ص ۷۷- ۷۹.

(۲) التوبة: ۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۲

ما ورد عن أمیر المؤمنین علی علیه السلام- مخاطباً لعمر بن الخطاب، لمّا استشاره للخروج إلی قتال الفُرس بنفسه-: فی خطبة له علیه السلام، قال: «و مکان القیّم بالأمر مکان النظام من الخَرَز یجمعه و یضمّه. فان انقطع النظام، تفرَّق الخرز و ذهب، ثمّ لم یجتَمِع بحذافیره أبداً و العَرَب الیوم، و إن کانوا قلیلًا، فَهُم کثیرون بالاسلام، عَزیزون بالاجتماع فکن قُطباً و استدر الرحا بالعرب و أصلهم. دونک نار الحرب؛ فانّک إن شخصتَ من هذه الأرض، انتقضت علیک العرب من أطرافها و أقطارها، حتی یکون ما تدع وراءک من العورات أهمّ الیک مما بین یدیک» «۱».

قوله: «القیّم بالأمر»؛ أی القائم به، و المقصود الخلیفة. «النِّظام»؛ أی الخَیط، یُنظم به، و الخَرَز- بفتحتین-: أی حبّات السُّبحة و نحوها، مما یُجمع و یُنتظم بالخیط بصورة الحلقة.

قوله: «بحذافیره»؛ جمع الحِذفار، و هو أعلی الشیء و ناحیته. و المقصود اصول الخَرَز و جوانبه علی طبق النظم السابق قوله: «شخصتَ»؛ أی خرجتَ.

و مقصوده من قوله: «ما تدع ورائک من العورات»؛ نوامیس المسلمین و نساؤهم الباقیات بعد خروج الخلیفة بلا قیّم و أمیر یدافع عنهنّ و یحفظهنّ عن هجمات البغاث المهاجمین.

هذه الخطبة قد رواها الشیخ المفید فی الارشاد مع تفاوت و نقل من مرویّه موضع الحاجة، و هو قوله علیه السلام: «و إن أشخصت بهذین الحرمین انتقضت العرب علیک من أطرافها و أکنافها، حتی یکون ما تَدَعُ وراءَ ظهرک من عیالات العرب أهمّ إلیک ممّا بین یدیک» «۲».

---

(۱) نهج البلاغة صبحی الصالح: ص ۲۰۳، خ ۱۴۶.

(۲) الارشاد: ج ۱، ص ۲۰۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۳

و أیضاً روی ابن شهرآشوب فی مناقبه عن تاریخ الطبری هذه الخطبة بعین ألفاظ روایة الشیخ المفید «۱».

أمّا وجه دلالتها علی هذه القاعدة أنّ قوله علیه السلام: «حتی یکون ما تَدَعُ» ... فی قوّة تعلیل النهی عن الخروج بأهمیة ما یستتبعه الخروج من المحذور، و هو خطر الهجوم علی نوامیس المسلمین.

و منها: کلام أمیر المؤمنین فی الخطبة الشقشقیة، قال علیه السلام: «أما و اللّه لقد تقمّصها فلان. و إنّه لیعلم أنّ محلّی منها محل القُطب من الرّحی. ینحدر عنّی السیل، و لا یرقی إلیَّ الطیر، فسدلتُ دونها ثوباً و طویت عنها کشحاً و طَفقتُ أرتئی بین أن اصول بید جذّاءٍ أو أصبر علی طَخْیَةٍ عمیاءٍ یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقی ربّه! فرأیت أنّ الصبر علی هاتا أحْجی، فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجًا أری تراثی نَهْباً» «۲».

قوله: «تقمّصها»؛ أی لبسها، و المقصود التلبُّس برداءِ الخلافة.

و قوله: «سَدَلت»؛ أی أرخیت. قوله: «طویت عنها کشحاً»؛ أی انصرفت عنها میلًا و إرادة عن تعقُّل. قوله: «أصول» من صال یصول؛ أی وثب علیه لیقتله. و قوله: «بید جذّاء»؛ أی ید مقطوعة، کنایة عن عدم القدرة. قوله: «طَیخة عمیاء»؛ أی ظلمة محضة لا یمکن فیها الرؤیة. قوله: أحجی: اسم التفصیل من الحِجا بمعنی العقل و کلُّ ما یستر الانسان، قاله الخلیل.

و المقصود أنّ اختیار الصبر أقرب إلی العقل و أحفظ من الفتنة و الفَشَل. و قوله: «الشجا»؛ ما اعترض فی الحلق من عظم و نحوه.

(۱) مناقب ابن شهرآشوب: ج ۱، ص ۴۰۶.

(۲) نهج البلاغة، صبحی الصالح: ص ۴۸، خ ۳.

و معنی الخطبة أنّ فلاناً لقد تلبّس برداءِ الحکومة و تصدّی لإمارة المسلمین و هو و اللّه غیر لائق لمنصب الخلافة. و هو نفسه یعلم أنّ الخلافة و أمارة المسلمین إنّما تدور مداری و تقوم بی. و إنّی عالی المکان و مرتفع الشأن و بعید المرتقی عند اللّه و رسوله. کما أنّ السیل ینحدر من الأماکن العالیة و الطیر لا یرقی إلیها؛ لذروة رفعتها.

و الأمر عندی دار بین أن اقاتل معه بلا عِدّة و لا عُدّة- کأنّی مقطوع الیدین-، و بین أن أصبر علی فتنة مظلمة عمیاء. ففکّرت و تأملت، فرأیت أنّ الصبر و ترک القتال أقرب إلی العقل و أحفظ لنوامیس المسلمین و اقتدارهم و دمائهم فصبرت حال کونی، کمن اعترض العظم فی حلقة و الشوک فی عینه من شدّة ألم التحمّل و الصبر علی هذه الفتنة الصعبة و المصیبة الشاقّة.

و مقصود الامام علیه السلام: أنّی فکّرت و تأملت عند ما ابتُلیت بالدوران بین المحذورین- المذکورین فی کلامه- فرأیت ترجیح الصبر و ترک القتال مع عدم العدّة و العُدّة، أقرب إلی حکم العقل و مقتضی التأمّل؛ لما فی الاجتناب عن الفتنة و الاحتراز عن سفک دماءِ المسلمین- من غیر نتیجة و لا تحصیل الغرض الواجب- من الأهمیة، و إن کان الجهاد و قتال أهل البغی أیضاً واجب مهمّ. و بهذا التقریب تتمّ دلالة هذه الخطبة علی القاعدة المبحوث عنها فی المقام. و عموم التعلیل بأقربیة أحد طرفی الدوران و أهمیته ینفی اختصاص الترجیح المزبور بشخص الامام علیه السلام فی تلک الواقعة، بل یقتضی التعمیم و تسریة ترجیح الأهم فی جمیع موارد الدوران بین الأهم و المهمّ. فلا یُعبأ باحتمال مثل هذا الترجیح بالامام المعصوم علیهم السلام.

هذا من جهة الدلالة و فقه الحدیث.

و أما من جهة السند:

فقد رواه الصدوق فی العلل و معانی الأخبار بطریقین عن عکرمة عن ابن عباس، أحدهما: بقوله: و حدثنا محمد بن علی ماجیلویه، عن عمّه محمد بن أبی القاسم، عن أحمد بن أبی عبد اللّه البرقی، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عکرمة، عن ابن عباس قال: ذکرت الخلافة عند أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، فقال علیه السلام: «و اللّه لقد تقمّصها ...الخ» «۱».

لا- إشکال فی رجال هذا السند، إلّا عکرمة مولی ابن عباس؛ لعدم توثیقه من جانب مشایخ رجالنا. و لکن ورد فی شأنه روایة عن الصادق، عن أبی جعفر أنّه علیه السلام قال فی حق الرجل بعد موته: «لو أدرکت عکرمة عند الموت لنفعته. قیل لأبی عبد اللّه علیه السلام بما إذا ینفعه؟ قال: کان یلقّنه ما أنتم علیه. فلم یدرکه أبو جعفر و لم ینفعه» «۲».

و استظهر الکشی من هذه الروایة ذمّ عکرمة؛ حیث إنّه قال: - بعد نقل الروایة-: «و هذا نحو ما یُروی: لو اتخذت خلیلًا لاتخذت فلاناً خلیلًا. لم یوجب لعکرمة مدحاً، بل أوجب ضدّه» «۳».

و لکن الظاهر عدم دلالة الجملة المزبورة علی ذم الرجل لو لم یُفد مدحه من حیث غیر فساد العقیدة، بل هو الظاهر؛ لأنّ حسن حاله من سایر الجهات أوجب استحقاق الرجل لإیصال النفع إلیه من جانب الامام بتلقینه مسألة الامامة و الولایة، و لعدم دلالة الروایة علی أکثر من فساد عقیدة الرجل من حیث الولایة و الامامة. مع عدم ورود ذمّ فی الرجل من أحد، بل الظاهر تلقّی الأصحاب هذه الخطبة بالقبول.

(۱) معانی الاخبار: ص ۳۶۱ و علل الشرائع: ج ۱، ص ۱۵۱.

(۲) معجم رجال الحدیث: ج ۱۲، ص ۱۷۷.

(۳) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۶

و أیضاً رواها الشیخ الطوسی بسنده فی الأمالی «۱». و رواه فی الاحتجاج بقوله: «و روی جماعة من أهل النقل من طرق مختلفة عن ابن عباس» «۲».

و أیضاً رواها أهل العامة بطرقهم العدیدة، مع کونها علیهم.

فلا یبقی شک فی صدور هذه الخطبة. و لا ریب فی اشتهار روایتها بین الخاصّة و العامة.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی توبیخ بعض أصحابه: «و إنّی لَعالِمٌ بما یُصلحکم و یقیم أودَکم، و لکنّی لا أری إصلاحکم بافساد نفسی» «۳». و رواه الشیخ المفید فی الارشاد «۴». و قد دلّ علی تقدیم حفظ نفسه عن الاعوجاج لأهمّیته من إصلاح جَهلَة أصحابه.

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد علیه السلام یقول: «و کان أبی رضی اللّه عنه یقول فی دعائه: ربِّ أصلح لی نفسی؛ فانّها أهم الأنفس إلیّ. ربّ أصلح لی ذریتی؛ فإنّهم یدی و عضدی. ربِّ و أصلح لی أهل بیتی؛ فانّهم لحمی و دمی. ربِّ أصلح لی جماعة إخوانی و محبّی؛ فانّ صلاحهم صلاحی» «۵». و دلالة هذه المعتبرة علی المطلوب واضحة؛ حیث إنّه علیه السلام علّل دعائه و طلبه إصلاح نفسه من اللّه بأنّها أهمّ من سایر الأنفس.

و من هذا القبیل ما دلّ من النصوص علی تقدیم الفریضة علی النافلة و تقدیم الفرائض بعضها علی بعض.

---

(۱) أمالی الشیخ الطوسی: ص ۳۷۲- ۳۷۳.

(۲) الاحتجاج: ج ۱، ص ۲۸۱- ۲۸۳.

(۳) نهج البلاغة، صبحی الصالح: ص ۹۹ خ ۶۹.

(۴) الارشاد: ص ۲۷۲.

(۵) قرب الاسناد: ص ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۷

مثل صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما علیهم السلام، قال: «سألته عن صلاة الکسوف فی وقت الفریضة، فقال: أبدأ بالفریضة، فقیل له: فی وقت صلاة اللیل، فقال: صلّ صلاة الکسوف قبل صلاة اللیل» «۱».

و نحوه صحیحه الآخر و صحیح ابراهیم بن عثمان. «۲»

و مثله ما دلّ علی تقدیم فریضة الحج- فی المال الموصی به للحج و العتق و الصدقة-؛ معلّلًا بأنها فریضة، کما فی صحیح معاویة بن عمّار، قال: «دخلت عن أبی عبد اللّه علیه السلام، فقلت له: إنّ امرأة من أهلی ماتت و أوصت إلیّ بثلث مالها، و أمرت أن یعتق عنها و یحجّ عنها و یتصدّق، فنظرت فیه فلم یبلغ، فقال: أبده بالحجّ فانّه فریضة من فرائض اللّه عزّ و جلّ، و اجعل ما بقی طائفة فی العتق، و طائفة فی الصدقة، فأخبرت أبا حنیفة قول أبی عبد اللّه علیه السلام فرجع عن قوله و قال یقول أبی عبد اللّه علیه السلام» «۳».

و فی صحیحة الآخر عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «فی امرأة أوصت بمال فی عتق و حجّ و صدقة فلم یبلغ، قال: ابدأ بالحج فانّه مفروض فان بقی شیء فاجعل فی الصدقة طائفة و فی العتق طائفة» «۴».

و من هذا القبیل ما دلّ علی الابتداء باخراج الکفن ثمّ الدین ثمّ الوصیة ثمّ المیراث من الدین.

مثل معتبرة السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «أوّل شىءٍ يبدأ به من المال الكفن، ثمّ الدين ثمّ الوصية ثمّ الميراث» «۵».

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاة الكسوف، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۲ و ۳.

(۳) الوسائل: ب ۶۵، من أحكام الوصايا، ح ۱.

(۴) المصدر: ح ۲.

(۵) الوسائل: ب ۲۸، من الوصايا، ح ۱.

و صحيح محمد بن قيس، عن أبى جعفر ۷، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الدين قبل الوصية، ثمّ الوصية على أثر الدين، ثمّ الميراث بعد الوصية فانّ أوّل القضاء كتاب اللّه» «۱».

و النصوص الدالة على كبرى قاعدة الاهمية و صغراها كثيرة جدّاً، يجدها المتتبع فى روايات أهل البيت عليهم السلام الواردة فى مختلف أبواب الفقه. و سوف يأتى ذكر نصوص اخرى واردة فى تعيين صغرى هذه القاعدة.

ملاكات الأهمية و مواردها الكلية

إنّ ملاكات الأهمية مختلفة باختلاف الموارد و عمدتها هى الموارد التالية:

۱- كون أحد الواجبين مندوباً و الآخر واجباً.

۲- كون أحد الواجبين أكثر احتراماً و أوجب حفظاً فى نظر الشارع، كالدوران بين الصلاة و بين حفظ نفس محترمة من الهلاك، أو بين انقاذ أمير الجيش و بين الجندى فى الحرب، أو بين انقاذ عالم ربّانى و مرجع دينى و إنقاذ بين شخص عامّى.

۳- إذا كان أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضيقاً، فلا ريب فى تقديم المضيق؛ لفوته بتقديم الموسع، دون العكس.

---

(۱) المصدر: ح ۲.

۴- إذا كان أحدهما واجباً مخيّراً و الآخر معيناً، كما لو دار الأمر بين سفر منذور و بين صوم الكفارة. فالسفر هو الأهم؛ لامكان ابدال صوم الكفّارة باطعام المسكين، دون السفر المنذور. و غير ذلك من أنحاء موجبات الأهمية فى نظر الشارع.

هذا فى العبادات، و كذا فى المعاملات، كما لو توقّف أداء دين واجب أو الوفاء بنذر أو علاج مريض على معاملة. فاذا دار الأمر بين مثل هذه المعاملة و بين ما ليس فيه الخصوصية المزبورة تُقدَّم المعاملة الاولى؛ لأهميتها. و ملاكات الأهمية و مواردها كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاء.

موارد الأهمية فى لسان النصوص

ثمّ إنّ الملاك فى إحراز أهمية أحد الواجبين على الآخر، إما بحكم الشرع أو بحكم العقل.

أما الشرع فمن ملاكات الأهمية المستفادة من النصوص الشرعية، ما دلّ منها على تقديم الواجب بحكم اللّه على الواجب بشرط المكلف و عهده و نذره.

فمن هـذه النصوص قول أبی جعفر علیه السـلام: «إنّ شـرط اللّه قبل شـرطکم» فی موثق محمد بن قیس. و أیضاً رواه العیاشـی عن ابن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام «۱».

و أیضـاً قـد وردت النصـوص مـن الشـارع فی بعض الواجبـات و المحرّمـات دلّت علی أهمیتهـا، کمـا فی الـدماء و الفروج و أعراض المؤمنین کما ورد أنّ المؤمن أعظم حرمهٔ من الکعبهٔ، بل من جمیع حُرمات اللّه. مثل ما ورد عن أمیر المؤمنین علیه السلام:

«إنّ اللّه حرّم حراماً غیر مجهول، و أحلّ حلالًا غیر مـدخول و فضّل حرمـهٔ المسـلم من الحُرُم کلّها» «۲». و کـذا ورد فی الکبائر ما دلّ علی أهمیتها من سایر المحرّمات.

فمن هذه النصوص:

صحیحهٔ عبید بن زرارهٔ، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الکبائر فقال: هنّ فی

---

(۱) الوسائل: ج ۱۵، ص ۲۹۰، ب ۱۳، ح ۲، و ص ۴۷ ب ۳۸، ح ۱ و ص ۳۱ ح ۶.

(۲) نهج البلاغهٔ/ للشیخ محمد عبده: ج ۲، ص ۷۹، الخطبهٔ ۱۶۷.

کتـاب علی علیه السـلام سبع: الکفر بـاللّه و قتـل النفس و عقوق الوالـدین و أکـل الربا بعـد البیّنـهٔ و أکل مال الیتیم ظلماً و الفرار من الزحف و التعرُّب بعد الهجرهٔ. قال: فقلت: هذا أکبر المعاصـی؟ فقال علیه السـلام: نعم. قلت: فأکل الدرهم من مال الیتیم ظلماً أکبر أم ترک الصلاهٔ؟

قال علیه السـلام: ترک الصـلاهٔ، قلت: فما عددت ترک الصـلاهٔ فی الکبائر؟ قال علیه السـلام: أیُّ شیء أوّلُ ما قلت لک؟ قلت الکفر، قال علیه السلام: فانّ تارک الصلاهٔ کافر، یعنی من غیر علّهٔ» «۱».

بل دلّت النصوص علی أهمّیهٔ بعض الکبائر علی بعضـها، کصـحیح عبد العظیم الحسنی قال: «حدّثنی أبو جعفر الثانی علیه السلام، قال: سمعت أبی یقول: سـمعت أبی موسـی بن جعفر یقول: دخل عمرو بن عبید علی أبی عبد اللّه علیه السـلام. فلمّا سـلم و جلس تلا هذه الآیـهٔ: الـذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش، ثمّ أمسک، فقال له أبو عبد اللّه علیه السـلام ما أسـکتک؟ قال: احبّ أن أعرف الکبائر من کتاب اللّه عزّ و جلّ، فقال: نعم یا عمرو أکبر الکبائر الاشـراک باللّه. یقول اللّه: و من یشـرک باللّه فقد حرم اللّه علیه الجنّهٔ. و بعده الأیـاس من روح اللّه عزّ و جـلّ یقول: و لا- ییأس من روح اللّه إلّا القوم الکافرون، ثمّ الأمن من مکر اللّه لأنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: و لا یأمن مکر اللّه إلّا القوم الخاسرون ... الحدیث» «۲».

و فی خبر الکراجکی، قال علیه السـلام: «الکبائر تسعٌ أعظمهنّ الاشـراک باللّه عزّ و جلّ و قتل النفس المؤمنهٔ، و أکل الربا، و أکل مال الیـتیم، و قـذف المحصـنات و الفرار من الزحف و عقوق الوالـدین و اسـتحلال البیت الحرام، و السـحر. فمن لقی اللّه عزّ و جـلّ و هو بریءٌ منهنّ، کان معی فی جنهٍ مصاریعها الذهب» «۳».

و خبر محمد بن مسلم- فی حدیث-، قال: «قلت: فأیُّ شیءٍ الکبائر؟ قال علیه السلام:

أکبر الکبائر الشرک باللّه، و عقوق الوالدین، و التعرب بعد الهجرهٔ، و قذف المحصنهٔ و

---

(۱) الوسائل: ب ۴۶، من أبواب جهاد النفس، ح ۴.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) المصدر: ح ۳۷.

الفرار من الزّحف و أکل مال الیتیم ظلماً، و الربا بعد البیّنة، و قتل المؤمن» «۱».

و قال الصدوق فی ذیل الخبر المزبور: «الأخبار فی الکبائر لیست مختلفة؛ لأنّ کل ذنب بعد الشرک کبیر بالنسبة إلی ما هو أصغر منه، و کل کبیر صغیر بالنسبة إلی الشرک باللّه» «۲».

و نظیره عن الطبرسی- ناسباً له إلی الأصحاب-؛ حیث قال: «قیل: کلّ ما نهی اللّه عنه، فهو کبیرة، عن ابن عباس. و إلی هذا ذهب أصحابنا، فانهم قالوا:

المعاصی کلها کبیرة من حیث کانت قبائح، لکن بعضها أکبر من بعض. و لیس فی الذنوب صغیرة، و إنّما یکون صغیراً بالاضافة إلی ما هو أکبر منه و یستحق العقاب علیه أکثر» «۳».

و من هذا القبیل ما دلّ علی أهمیة بعض الواجبات؛ کالأمر بالمعروف و النهی عن المنکر کقول الباقر علیه السلام فی خبر جابر: «و لو أضرّت الصلاة بسائر ما یعملون بأموالهم و أبدانهم، لرفضوها، کما رفضوا أسمی الفرائض و أشرفها، إنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضة عظیمة بها تقام الفرائض» «۴».

و فی صحیحة طلحة بن زید و عبد اللّه بن محمد، عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «إنّ رجلًا من خثعم جاءَ إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال: یا رسول اللّه أخبرنی ما أفضل الاسلام؟

قال صلی الله علیه و آله: الایمان باللّه. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: صلة الرحم. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر. قال: فقال الرجل: فأخبرنی أیّ الأعمال أبغض إلی اللّه:

قال صلی الله علیه و آله: الشرک باللّه. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: ثمّ قطیعة الرحم. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: الأمر

---

(۱) المصدر: ح ۳۵.

(۲) المصدر: ذیل الحدیث المزبور.

(۳) تفسیر مجمع البیان: ج ۴- ۳، ص ۳۸.

(۴) الوسائل: ب ۱، من أبواب الأمر و النهی، ح ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۲

بالمنکر و النهی عن المعروف» «۱».

و منه ما دلّ علی أهمیة الجهاد فی سبیل اللّه و الواجبات الخمسة المبنی علیهما الاسلام، و الولایة المعلَّلة أهمّیتها بأنّها مفتاحهنّ.

فمن هذه النصوص قول أبی عبد اللّه علیه السلام: «الجهاد أفضل الأشیاء بعد الفرائض» فی خبر حیدرة «۲».

و منها: معتبرة السکونی عن جعفر علیه السلام عن أبیه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام «إنّ النبی صلی الله علیه و آله قال: فوق کلِّ ذی برٍّ برٌّ، حتی یقتل فی سبیل اللّه. فاذا قتل فی سبیل اللّه، فلیس فوقه برٌّ. و فوق کلِّ ذی عقوق عقوقٌ، حتی یقتل أحد والدیه. فاذا قتل أحد والدیه، فلیس فوقه عقوق» «۳».

و منها: معتبرة منصور بن حازم، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أیّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها و برّ الوالدین و الجهاد فی سبیل اللّه» «۴».

و من هذه النصوص:

صحیح أبی حمزة بن أبی جعفر علیه السلام، قال: «بُنی الاسلام علی خمس: علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولایة و لم یناد بشیء کما نودی بالولایة» «۵».

و صحیح زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «بُنی الاسلام علی خمسة أشیاء: علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایة، قال زرارة: فقلت: و أیّ شیء من ذلک أفضل؟

فقال: الولایة أفضل، لأنّها مفتاحهنّ و الوالی هو الدلیل علیهنّ، قلت: ثمّ الذی یلی ذلک فی

---

(۱) المصدر: ح ۱۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب جهاد العدوّ، ح ۹.

(۳) المصدر: ح ۲۱.

(۴) المصدر: ح ۲۸.

(۵) اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۸، ح ۱ و ۳.

الفضل: فقال: الصلاة إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: الصلاة عمود دینکم قال: قلت: ثمّ الذی یلیها فی الفضل؟ قال: الزکاة لأنّه قرنها بها و بدأ بالصلاة قبلها و قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله الزکاة تذهب الذنوب. قلت: و الذی یلیها فی الفضل؟ قال علیه السلام: الحج» «۱».

و أما موارد إحراز الأهمیة بحکم العقل، فمثل إنقاذ النفس علی الغیر، أو تقدیم إنقاذ الوالدین و الولد علی انقاذ الغیر، أو تقدیم حفظ المال الکثیر علی المال القلیل، و غیر ذلک من موارد تقدیم ما هو أهمّ فی نظر العقل؛ حیث إن ما استقل له العقل یحکم به الشرع قطعاً فیما إذا لم یرد منه نص بخلاف حکم العقل.

و ذلک لأنّ العقل حجّة من اللّه علی العباد، کما نطقت بذلک الآیات القرآنیة و النصوص المتواترة، و لا مجال هاهنا إلی ذکرها. و من هنا اتفق الفقهاء و الاصولیون علی کون العقل من أحد الأدلة الأربعة التی هی من مصادر التشریع الاسلامی.

مقتضی القاعدة فی محتمل الأهمیة

وقع الکلام فی أنّ مقتضی القاعدة عند احتمال أهمیة أحد الواجبین، هل هو حکم العقل بتقدیم محتمل الأهمیة؟ أو لا حکم له بتقدیم أحدهما حینئذٍ بعد عدم إحرازه أهمیة شیءٍ منهما. و علیه فالقول بوجوب تقدیم محتمل الأهمیة خلاف مقتضی القاعدة و لا یمکن الالتزام به. و ذلک لأنّ موضوع حکم العقل الحکم بوجوب طاعة أمر المولی و امتثاله؛ تحصیلًا للمؤمّن من العقاب المحتمل. و ذلک إنّما إذا أحرز العقل أهمیة أحد الواجبین فی نظر الشارع، و إلّا فلا موضوع لحکمه.

یظهر من المحقق الهمدانی القول الثانی؛ حیث إنّه قال: «لا یبعد دعوی القطع

---

(۱) المصدر: ح ۵.

من طریقة الشارع و المتشرعة عملًا و فتوی بعدم الاعتناء باحتمال الأهمیة و أن المرجع فی مثل الفرض و نظائره التخییر؛ ... إذ لم یثبت أهمیة أحد الأمرین، فمن الجائز مساواتهما فی الواقع» «۱».

و یظهر من بعض المحققین تقدیم محتمل الأهمیة بحکم العقل؛ نظراً إلی العلم بعذریة العمل بمحتمل الأهمیة عن الآخر دون العکس. قال: «و حیث یُعلم بکون محتمل الأهمیة عذراً عن الآخر و لا یُعلم العکس، تعیّن التحفظ علی محتمل الأهمیة عقلًا» «۲»

و فیه: أنّ تعلُّق أمر الشارع بکل واحد منهما و عدم إحراز الأهمیة یکفی فی العذریة، و لا دخل لاحتمال الأهمیة فی العذریة؛ لمکافأته

باحتمال المساواة.

و لكن مقتضى التحقيق وجوب تقديم محتمل الأهمية. و هذا الوجوب ثابت بحكم العقل فيما إذا احتمل أهمية أحد الواجبين بعينه دون الآخر. و لا حكم له بذلك فيما إذا احتمل أهمية كلّ واحد منهما أو احتمل أهمية أحدهما لا بعينه.

و الوجه فى حكمه بوجوب تقديم محتمل الأهمية فى الصورة الاولى- من الصور الثلاث المزبورة- أنّه لا يرى المؤمّن من العقاب المحتمل حاصلًا فى الاتيان بما لا يحتمل أهميته، بل إنّما يراه حاصلًا فى الاتيان بخصوص محتمل الاهمية؛ لانه بترك محتمل الاهمية و تقديم الآخر لا يزال يحتمل العقاب، حيث يحتمل كون المأمور به محتمل الأهمية دون الآخر؛ لتعلّق الأمر بالأهمّ، فلا يحصل له حينئذٍ اليقين بطاعة المولى، بل يحتمل مخالفته. و من هنا لا يرى المؤمّن من العقاب المحتمل حاصلًا. و لمّا يحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمّن و

---

(۱) مصباح الفقيه: ج ۲، ق ۱، ص ۱۰۴.

(۲) مصباح المنهاج للسيد محمد سعيد الحكيم: ج ۲، ص ۴۷.

يرى تحصيله متوقفاً على الاتيان بمحتمل الأهمية، فمن هنا يحكم بوجوب تقديم الأهم. و مع تقديمه يحصل له الأمن و لا يحتمل العقاب بترك المهم؛ حيث إنّه لمّا لا يحتمل أهميته، لا يحتمل الأمر بخصوصه، فلا يحتمل بتركه مخالفة أمر الشارع.

و بعبارة اخرى: إنّ فى فرض تعلّق الأمر بكلٍّ منهما، بعد العلم بكون تقديم الأهم مطلوب الشارع و احتمال أهمية أحدهما بعينه دون الآخر، إنّما يرى العقل الأمن من العقاب بتقديم محتمل الأهمية، دون العكس.

و يشهد لما قلناه كلمات فحول الفقهاء فى ذلك منهم السيد الحكيم، فانّه قد حكم بوجوب تقديم محتمل الأهمية فى موارد عديدة، و علّل التقديم فى موردٍ بقوله: «و أن عُلِم بأهميته أحدهما بعينه أو مساواته للآخر، فقد عُلِم بوجود الملاك فى محتمل الأهمية و شُك فى وجوه فى الآخر» «۱».

و علّله فى موضع آخر بقوله: «مع احتمال الأهمية فى أحد الطرفين بعينه يُعلم بوجود الملاك فى محتمل الأهمية؛ إمّا تعييناً أو تخييراً بينه و بين الآخر فيجب بعينه عقلًا، دون الآخر» «۲».

و ممن صرّح بتقديم محتمل الأهمية فى مواضع عديدة من مختلف الفروع الفقهية، هو السيد الخوئى.

و قد علّل تقديمه فى موضع بقوله: «و إذا كان أحد الحكمين محتمل الأهمية وجب الأخذ به، و سقط الإطلاق فى غيره قطعاً.

و الوجه فى ذلك: أنّه لا يجوز للمكلّف تفويت الغرض الملزم- بعد إحرازه-

---

(۱) مستمسك العروة: ج ۱، ص ۵۵۱.

(۲) المصدر: ص ۵۵۰.

إلّا بعجزه عن الامتثال تكويناً أو بتعجيز المولى إياه: بأن يأمره بما لا يجتمع معه فى الخارج و إذا لم يوجد شيءٌ من الأمرين حكم العقل بقبح التفويت. و استحقاق العقوبة عليه.

و على هذا فاذا كان أحد الحكمين المتزاحمين معلوم الأهمية فلا شبهة فى وجوب الأخذ به، لأنّ الملاك فى الطرف الآخر و إن كان ملزماً فى نفسه، إلّا أن تفويته مستند إلى تعجيز المولى، ضرورة أن المولى قد أمر المكلّف بصرف قدرته فى الأهمّ، فاذا أتاه المكلّف كان معذوراً فى ترك المهم، و تفويت ملاكه، و هذا بديهى لا ريب فيه.

و إذا كـان أحـد الحكمين المتزاحمين محتمـل الأهميـة فأيضـاً لا ـ شـبهة فى لزوم الأخـذ به، و ذلك لما عرفته- قريباً- من أنّه لا يجوز للمكلّف عقلًا أن يترك الملاك الملزم- بعـد إحرازه- إلّا بالعجز عن الامتثال تكويناً، أو تشـريعاً و من الواضـح أنّ المكلّف قادر على الامتثال بمحتمل الأهميـة، و لو بترك الآخر و إذن فلا يجوز ترك محتمل الأهميـة، لحكم العقل بالاشـتغال، و اسـتحقاق العقاب على تحركه من غير عذر» «۱».

التنبيه

على نكتتين

ينبغى التنبيه على نكتتين فى المقام:

إحـداهما: إنّ منشأ احتمال الأهميـة إنّما هو لسان الخطابات الشـرعية و دلالتها إمّا بالمطابقـة و الصـراحة أو بالظهور السـياقى من شـدّة مرتبة العقوبة و الوعيد و الآثار السيئة على ترك الواجبات و إتيان المحرمات. و لا ينشأ احتمال الأهمية من حكم العقل؛ نظراً إلى عدم تطرّق

---

(۱) مصباح الفقاهة: ج ۳، ص ۳۱۱- ۳۱۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۰۷

الاحتمال فى حكمه.

ثانيتهمـا: أنّه لا ـ تـأتى قاعـدة تقـديم محتمل الأهميـة فى باب التعارض؛ لأنّ هناك يكون الـدوران بين المتعارضـين راجعاً إلى اشـتباه الحجة باللاحجّة و إلى تعارض الحجتين فى إثبات أصل التكليف و لا مناص فى ذلك من تبعية الشارع فى ملاك الترجيح.

و إنّمـا تـأتى فى بـاب الـتزاحم؛ لأنّ الـدوران من ناحيـة عـدم تمكن المكلّف من الامتثـال بواجـبين ثبت فيهمـا أصـل التكليف، و هو يسـتدعى الفراغ اليقينى. و حينئـذٍ يـأتى التوجيه المتقـدّم فى تقـديم محتمـل الأهميـة. و لا ـ يخفى أنّ هـذا الكلام إنّما يأتى فى التخيير الاصولى قطعاً.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۰۸

مجارى القاعدة و تطبيقاتها الفقهية

اشارة

۱- تقديم اليومية على الآيات و الفريضة على النافلة.

۲- لو دار الأمر بين القيام و الركوع و السجود.

۳- لو دار الأمر بين الوضوء و رفع العطش.

۴- لو دار الأمر بين الواجب المالى و بين الواجب البدنى.

۵- لو دار الأمر بين الصلاة عرياناً و بين الصلاة فى غير مأكول اللحم.

۶- لو دار الأمر بين تطهير مصحف الغير و بين الاستيذان منه.

۷- لو دار الأمر بين الصلاة عارياً و بين الصلاة فى الثوب المعلوم نجاسته اجمالًا.

اتضـح فى تبيين مفـاد هـذه القاعـدة أنهـا تجرى عنـد التزاحم بين كل واجبين أحـدهما أهمّ ملاكاً فى نظر الشارع. و من مجارى هـذه القاعدة موارد دفع الأفسد بالفاسد.

و قـد اشـتهر بین الفقهاء و الاصولیین لزوم دفع الأفسـد بالفاسـد و جعل ذلک من موارد جریان قاعـدهٔ الأهمیهٔ، کما نسب إلیهم الفقیه المحقق السید الخوانساری فی توجیه قبول الولایهٔ من قبل الجائر؛ حیث قال: «و أما ما ذکر من أنّ الولایهٔ إن کانت محرّمهٔ، ... فالظاهر أنّ نظر المستدل إلی ما هو المشهور، من لزوم دفع الأفسد بالفاسد فی بعض الصور و لزوم حفظ الأهمّ الواجب، و إن

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۰۹

کان مستلزماً لفعل الحرام فی بعض الصور» «۱».

و قـد تمسـک الفقهـاء بقاعـدهٔ الأهمیّـهٔ فی جمیع أبواب الفقه، من العبادات و المعاملات و فی فروع کثیرهٔ لا تُحصـی. و نکتفی هاهنا بذکر نماذج منها.

فمن هذه الفروع:

تقدیم الیومیهٔ علی الآیات و الفریضهٔ علی النافلهٔ

مسألهٔ تقدیم الصلاهٔ الیومیهٔ علی الآیات؛ لأهمیتها عند الدوران بینهما. فقد حکم جماعهٔ حینئذٍ بتقدیم الیومیهٔ. و تردد بعض.

قـال الشـهید الأـوّل: لو اشـتغل بـالکسوف لظنّه سـعهٔ الحاضـرهٔ فتبیّن ضـیق وقتهـا، ففی تقـدیم أیهمـا وجهان للفاضل، من سـبق انعقاد الکسوف فیُتمّها للنهی عن إبطال العمل، و من أهمیهٔ الحاضرهٔ» «۲».

و منها: ما لو کان أحـد مشـتغلًا بالنافلـهٔ فأحرم امام الجماعـهٔ للصـلاهٔ فحکم الفقهاء بجواز قطع النافلـهٔ للدخول فی صـلاهٔ الجماعهٔ. کما صرّح بذلک المحقق النراقی بقوله: «لو کان أحد فی نافلهٔ فأحرم الامام للصلاهٔ قال جماعهٔ: إنّه یقطع

---

(۱) جامع المدارک: ج ۳، ص ۶۰.

(۲) الذکری: ص ۲۴۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۱۰

النافلـهٔ إن خاف الفوات، و یـدخل الفریضهٔ مع الامام ... و اسـتُدِلّ له تارهً بأنّ فیه تحصـیلًا لما هو أهمّ فی نظر الشارع فإنّ الجَماعهٔ فی نظره أهمّ من النافلهٔ» «۱».

---

(۱) مستند الشیعهٔ: ج ۸، ص ۱۳۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۱۱

لو دار الأمر بین القیام و الرکوع و السجود

و منهـا: مـا لو دار الأـمر بین القیام و بین الرکوع و السـجود لم یتعـذّر رفع رأسه عن الرکوع و السـجود لمرض أو مانع آخر. فمقتضـی القاعـدهٔ حینئـذٍ- کما قال فی الجواهر- تقدیم القیام لأنّه مقدّم علی الرکوع؛ نظراً إلی ترتّبهما علیه. فاذا تمکّن من القیام وجب علیه، و إذا وصل إلی الرکوع و السجود و لم یتمکّن سقطا عنه، کما أفتی المشهور بذلک و عملوا بمقتضی القاعدهٔ.

و لکن حکم فی کشف اللثام بتقـدیم الرکوع و السـجود علی القیام؛ نظراً إلی أهمّیتها و تبعه جماعهٔ و قوّاه فی الجواهر. و قد أجاد فی الجواهر فی تحریر ذلک؛ حیث قال:

«و لو دار أمره بین الرکوع و السـجود جالساً و بین القیام خاصهٔ لتعذّر الجلوس علیه بعده للسجود أو للرکوع و الانحناء قائماً قام و أو ما

بهما کما صرح به بعضهم، بل یظهر من آخر أنّه المشهور بل المتفق علیه، بل فی الریاض عن جماعة دعوی الانفاق علیه، لاشتراط الجلوس بتعذر القیام فی النصوص و لأنّ الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب، فیراعی کل جزء حال الخطاب به بالنسبة إلیه و بدله، ثمّ الجزء الثانی و هکذا إلی تمام الصلاة، و لما کان القیام أول أفعالها وجب الاتیان به مع القدرة علیه. فاذا جاء وقت الرکوع و السجود خوطب بهما، فإن استطاع و إلّا فبدلهما.

و یحتمل کما مال إلیه فی کشف اللثام تقدیم الجلوس و الاتیان بالرکوع و السجود، بل قال: و کذا إذا تعارض القیام و السجود وحده، و لعله لأنّهما أهم من القیام، خصوصاً بعد أن ورد أن الصلاة ثلث طهور، و ثلث رکوع، و ثلث سجود و أن أول الصلاة الرکوع و نحو ذلک. و لأنّ أجزاء الصلاة، و إن کانت مرتبة فی الوقوع، إلّا أنّ الخطاب بالجمیع واحد حاصل من الأمر بالصلاة. فمع فرض تعذر الاتیان بها کما هی اختیاراً، وجب الانتقال إلی بدلها الاضطراری. و لما کان متعدداً؛ ضرورة کونه إما القیام وحده أو الجلوس مع استیفاء باقی الأفعال، وجب الترجیح بمرجح شرعی. و لعلَّ الأهمیة و نحوها منه، و أنّها أولی بالمراعاة من السبق؛ لما عرفت- إلی أن قال-: و المسألة لا تخلوا من إشکال، و إن کان احتمال تقدیم الجلوس قویاً» «۱».

لو دار الأمر بین الوضوء و رفع العطش

و منها: من کان معه ماءٌ و دار أمره بین الوضوء به و بین رفع شربه لخوف العطش، فقد أفتی الفقهاء حینئذٍ سقوط الوضوء و جواز الاکتفاء بالتیمّم؛ مستدلّاً بهذه القاعدة.

کما علّل بها فی الجواهر:

«لو کان معه ماءٌ للشرب و خاف العطش علی نفسه أن استعمله فی الحال أو المآل إجماعاً محصلًا و منقولًا عن علمائنا، بل و عن کل من یحفظ عنه العلم مستفیضاً و سنة بالخصوص کذلک فضلًا عن عمومها و عمومات الکتاب، و علی رفیقة المسلم المحترم الدم، سیما إذا کان ممن تجب نفقته علیه بلا خلاف أجده فیه أیضاً: لأهمیة حفظ النفس فی نظر الشارع بدلیل تقدیمه علی غیره من الواجبات کقطع الصلاة لانقاذها و غیره مما لا بدل له، فضلًا عما له بدل مساو له فی الطهوریة» «۲».

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۹، ص ۲۵۶.

(۲) جواهر الکلام: ج ۵، ص ۱۱۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۱۲

لو دار الأمر بین الواجب المالی و بین الواجب البدنی

و منها: ما لو وقع التزاحم بین الواجب المالی و بین الواجب البدنی فی العمل بالوصیة بهما باخراجهما من الثلث. فقد نُسب إلی المشهور تقدیم الواجب المالی؛ نظراً إلی جواز إخراجه من أصل الترکة فی غیر مورد الوصیة، بخلاف الواجب البدنی، فانّه یُخرج من الثلث.

و لکن حَکمَ فی المسالک بتقدیم الواجب البدنی فی مفروض الکلام و تعجّب منه الشیخ الأعظم بعد الاشارة إلی مخالفته للمشهور مع التفاته إلی کلام المحقق الثانی؛ حیث إنّه صرّح بکون ذلک لازم قول المشهور بجواز اخراج الواجب المالی من أصل لترکة، دون البدنی.

فانه قدس سره،- بعد الاشارة إلی ما صرّح به المحقق الکرکی و إلی مخالفة صاحب المسالک- وجّه کلام صاحب المسالک بکون

الواجب البدنی أهم من المالی، ثمّ أشکل فی احراز صغری الأهمیة. قال: «و بالجملة فلا إشکال فی کون هذا القول خلاف المشهور، بل الظاهر تفرّد صاحب المسالک به، و إن کان عجیباً مع التفاته قدس سره إلی کلام المحقق الثانی کما هو عادته فی غیر موضع.

نعم، یمکن الاستدلال علیه بانّه أهمّ، و بالتعلیل فی الروایة السابقة بکون الحج فریضة، و أنّ ما بقی من الفریضة یجعل فی النوافل.

و یمکن التفصّی عن الأهمیة بأنّها اعتبار عقلی لا یصلح لأن یرفع به الید عمّا یقتضیه القاعدة الشرعیة من کون نسبة الوصیّة التی هی السبب فی الاخراج من الثلث إلی الواجب البدنی و غیره علی السواء؛ إذ المفروض أنّه لا سبب لخروجه من المال سوی الوصیّة، بل لا وجه لمزاحمة غیره به عند تأخّر

الوصیة به عن الوصیة لغیره؛ لأنّ مقتضی القاعدة- کما سیجیء- تقدیم الأوّل فالأوّل» «۱».

لو دار الأمر بین تطهیر مصحف الغیر و بین الاستیذان منه

و منها: مسألة تطهیر مصحف الغیر إذا تعذّر الاستئذان منه و لم یلزم من ترک التطهیر هتک المصحف؛ حیث لا إشکال فی وجوب تطهیره بلا اعتبار إذن صاحبه.

فقد أشکل السید فی العروة «۲» فی جواز تطهیره بغیر اذنه فی مفروض الکلام.

و قد أدرج السید الشهید الصدر المسألة فی باب التزاحم و قاعدة الأهمیة إذا کان متعلق الوجوب تحصیل الطهارة و فی باب التعارض إذا کان متعلق الوجوب نفس التطهیر بما أنّه فعلٌ و حکم بدخول الشق الثانی فی محتمل الأهمیة باعتبار ملاک وجوب التطهیر و سمّاه بالتزاحم الملاکی و جزم بعدم کفایة احتمال الأهمیة فیه لتقدیم محتملة، بل إنّما المعتبر فیه العلم بالأهمیة.

قال قدس سره: «و أما إذا تعذّر الاستئذان و تحصیل الاذن، فتارة: یفرض عدم ترتب الهتک و المهانة علی ترک التطهیر. و اخری: بفرض ترتب ذلک علی الترک.

فعلی الأوّل یقع التنافی بین دلیل وجوب التطهیر و دلیل حرمة التصرف فی مال الغیر و قد قیل إنّ هذا التنافی یدخل فی باب التزاحم و یقدم الحکم بحرمة التصرف فی مال الغیر؛ لاحتمال أهمیته. و لکن إذا فرض أنّ متعلق الوجوب

---

(۱) رسالة الوصایا و المواریث/ إعداد لجنة التحقیق: ص ۷۲.

(۲) العروة الوثقی: المسألة ۲۹، من أحکام النجاسات.

نفس التطهیر بما هو فعل المکلّف، لا الاثر الحاصل منه. فالمقام یدخل فی باب التعارض فدخوله فی مسألة اجتماع الأمر و النهی؛ لأنّ التطهیر و التصرف فی مال الغیر ینطبقان علی شیءٍ واحد. فلا بد من تطبیق قواعد باب التعارض، اللّهم إلّا أن یدَّعی کون ملاک کل من الحکمین محرزاً فی مادة الاجتماع فیدخل فی التزاحم الملاکی. و فی التزاحم الملاکی یقدَّم معلوم الأهمیة و لا یکفی احتمال الاهمیة لتقدیم کما حققناه فی محله من الاصول» «۱».

و فیه أنّ مقصوده قدس سره من الملاک لو کان هو مصلحة جعل الحکمة و ما فیه من الحکمة فلا یکفی معلومه للتقدیم فضلًا عن محتمله.

و إن کان مقصوده الملاک المنصوص أهمیته من جانب الشارع أو الذی یستقل به العقل- کما قلنا فی بیان مدرک القاعدة- فانما یکفی محتملة لحسن الاحتیاط لا وجوبه فضلًا عن کفایته للفتوی بوجوبه؛ لعدم حجّیةٍ للاحتمال و لا دلیلیة له و من هنا یشکل الحکم بکفایة احتمال الأهمیة لوجوب التقدیم مطلقاً.

لو دار الأمر بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم

و منها: ما لو دار أمر المصلّی بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم، فحکم الفقهاء فی المقام بجریان قاعدة الأهمیة، کما صرّح بذلک السید الحکیم؛ حیث قال: «و حینئذٍ یدور الأمر بین الخلل الحاصل من وجود المانع علی تقدیر لبس غیر مأکول اللحم و بین الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط علی تقدیر نزعه، أو مع فوات الرکوع و السجود لو فرض أن حکم العاری الایماء، فیرجع حینئذٍ إلی قواعد التزاحم من ترجیح الأهم

---

(۱) شرح العروة الوثقی: ج ۴، ص ۳۳۲.

المعلوم الأهمیة و کذا محتمل الأهمیة» «۱».

لو دار الأمر بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی الثوب المعلوم نجاسته إجمالًا

و منها: ما لو دار أمر المصلّی بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم، فحکم الفقهاء فی المقام بجریان قاعدة الأهمیة، کما صرّح بذلک السید الحکیم؛ حیث قال: «و حینئذٍ یدور الأمر بین الخلل الحاصل من وجود المانع علی تقدیر لبس غیر مأکول اللحم و بین الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط علی تقدیر نزعه، أو مع فوات الرکوع و السجود لو فرض أن حکم العاری الایماء، فیرجع حینئذٍ إلی قواعد التزاحم من ترجیح الأهم المعلوم الأهمیة و کذا محتمل الأهمیة» «۲».

[لو دار أمر المصلی بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی أحد الثوبین- المعلوم نجاسة أحدهما اجمالًا- معیّناً أو مخیّراً.]

و منها: ما لو دار أمر المصلی بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی أحد الثوبین- المعلوم نجاسة أحدهما اجمالًا- معیّناً أو مخیّراً.
فحکم السید الامام بتقدیم الصلاة عاریاً لأهمیة الطهارة فی الصلاة من الستر فیها؛ لإجماع الفقهاء علی تقدیم الصلاة عاریاً علی الصلاة فی الثوب المقطوع نجاسته، فکذلک فی المقام. لکنه احتمل أهمیة الستر عند تعدد المطلوب فی فرض عدم العلم بنجاسة أحد الثوبین بعینه.
قال قدس سره: «یمکن أن یقال: إنّ الأوجه وجوب الصلاة عاریاً، لأنّ أهمیة مراعاة المانع کما أوجبت الصلاة عاریاً مع النجس المحرز توجب تقدیم الموافقة الاحتمالیة فیه علی الموافقة الاحتمالیة فی الستر عقلًا فی مقام الامتثال، فیجب

---

(۱) مستمسک العروة: ج ۵، ص ۳۸۹.

(۲) مستمسک العروة: ج ۵، ص ۳۸۹.

الصلاة عاریاً، إلّا أن یقال: إنّه مع احتمال تعدد المطلوب یأتی احتمال أهمیة الستر من المانع کما یحتمل العکس فالقاعدة التخییر» «۱».

---

(۱) کتاب الطهارة: ج ۳، ص ۵۹۱.

«قاعدة» «القرعة»

اشارة

منصة القرعة فی الفقه و کلمات الفقهاء

تعریف القرعة و ماهیتها

مدرک القاعدة

شرائط القرعة

مجاری القاعدة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۱۸

«منصة القرعة» «فی الفقه و کلمات الفقهاء»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۱۹

۱- منصّة القرعة فی الفقه.

۲- الاستدلال بها فی کلمات الفقهاء.

۳- أوّل من عبّر عنها بالقاعدة.

۴- هل القرعة قاعدة اصولیة أو فقهیة.

منصّة القرعة

فی الفقه

إنّ تشریع قاعدة القرعة یبتنی علی أساس رفع المشاکل و الصعوبات التی یواجهها الناس فی شئون العیش و مختلف المجالات من امورهم و تعاملاتهم، کما یُشعره التعابیر الواردة فی نصوص القرعة، کقوله علیه السلام: «کل أمر مشکل ففیه القرعة». «۱»

و علیه فیکون تشریع هذه القاعدة مبنیاً علی سیاسة التسهیل علی العباد فی أمر الدین و التیسیر لهم فی جعل أحکام الشریعة.

ثمّ إنّ قاعدة القرعة قد بحث عنها فحول الفقهاء و الاصولیین فی علمی الاصول و الفقه کلیهما.

ففی علم الاصول قد بحث عنها الاصولیون فی مواضع.

منها: تعیین المشتبه بالمغصوب، کما عن الشیخ محمد تقی فی هدایة المسترشدین. «۲»

و منها: تعیین الحرام المشتبه فی الشبهات الموضوعیة الخارجیة کالغنم

---

(۱) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

(۲) هدایة المسترشدین: ص ۴۶۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۰

الموطوءة المشتبهة و نحوها، کما عن الشیخ الأعظم قدس سره؛ حیث بحث عن جریان القرعة و وجه جریانها فی المسألة. «۱» و المحقق النائینی تعرّض لها فی فوائده. «۲»

و منها: مسألة تعارض الاستصحاب مع القرعة. فقد تعرَّض فيها الشيخ الأعظم «۳» لقاعدة القرعة و بحث عنها و تبعه فى ذلك من تأخّر عنه من الاصوليين. «۴»

و منهـا: مسألـة تعارض البينات فى باب التعادل و الترجيـح. فقـد تعرَّض فيها الشـيخ الأعظم لقاعـدة القرعـة و بحث عن وجه جريانها و كيفية حجيتها. «۵»

و أما الفقه فقـد بحث الفقهاء عن قاعدة القرعة فى مواضع عديدة؛ منها: باب القسـمة، و منها: باب القضاء. و قد بحثنا عن هذه القاعدة إجمالًا فى أحكام القسمة من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

و بما بيّناه قـد اتضـح لك أهميـة هـذه القاعدة. و أما سابقتها التاريخية، فيكفى لاثبات قدم سابقتها التعرّض لها فى نصوص أهل البيت عليهم السلام، بل لها جذر فى الشرائع السالفة، كما ستعرف من الكتاب ما يدل على ذلك.

و لكن هاهنا مشكلة و هى أنّ الفقهاء ربما يتمسّكون بهذه القاعدة فى موارد،

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۲، ص ۱۰۵ و ۲۰۸ و ۲۱۰ و ۲۲۳. و كذا بحث عن ذلك صاحب الكفاية و المحقق العراقى و السيد الخوئى و السيد الامام فى أواخر الاستصحاب.

(۲) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۶۷۸.

(۳) راجع فرائد الاصول/ طبع مجمع الفكر الاسلامى: ج ۳ ص ۳۸۵.

(۴) كفايـة الاصول: ج ۲، ص ۳۵۸- ۳۵۹ و نهايـة الافكار: ج ۴، ص ۱۰۴- ۱۰۸ و مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۴۱- ۳۴۳ و الرسائل للسيد الامام الخمينى: ج ۱، ص ۳۳۷- ۳۵۲.

(۵) راجع فرائد الاصول: ج ۴، ص ۳۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۲۱

و لكنّهم لم يعملوا بهـا و لم يعتنوا بعموماتهـا و إطلاقاتها فى موارد اخرى مشابهـة، مع عـدم الفرق بينها من جهـة ملاك جريان القرعة من وقوع الاشـتباه فى الموضوع و تردّد الحقوق بين منازعيها. و من هنا اشـتبه الأمر على كثير حتى اقتصـر جماعـةٌ فى حجيـة القرعـة و اعتبارها على موارد عمل الأصحاب بها و لم يجوّزوا التعميم فى جريانها.

و السـر فى هـذه التشويشات و الاضـطرابات عـدم تنقيح مفاد نصوص القرعة و نطاقها و شـرائط جريانها و ما هو المعيار و الملاك فى الرجوع إليها.

و من هنا ينبغى استيفاءُ البحث عن هذه القاعدة و تنقيح الجهات المهمة و النقاط الأساسية منها.

الاستدلال بها فى كلمات الفقهاء

قـد اسـتدل الفقهـاء فى فتـاواهم بقاعـدة القرعـة و حكموا بالقرعـة فى مختلف أبواب الفقه. و لا اختصاص للاسـتدلال بها فى كلمات المتأخرين بل يوجـد فى كلمات أقـدم القدماء، كالمحدث الأجلّ و الفقيه الأقدم الشيخ الصدوق؛ حيث حكم بالقرعة فى ولد ولدتها جارية واقعاها رجلان.

قال قدس سره: «و إذا اشترى رجلان جارية، فواقعاها جميعاً فأتت بولد، يُقرع بينهما فمن أصابته القرعة الحق به الولد» «۱».

و نظيره فى هذا الفرع كلام الفقيه الأجلّ الأقدم الشيخ المفيد «۲».

و قال فى الجواب عن السؤال حول تعيين المعتَق من العبيد: «مسألة اخرى:

---

(۱) المقنع/ للشيخ الصدوق: ص ۴۰۱.

(۲) المقنعة/ طبع جماعة المدرسين: ص ۵۴۴.

رجل كان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم يعلم من العتيق منهم.

الجواب: يقرع بينهم. فمن خرجت القرعة عليه، عُتِق» «۱».

و أما شيخ الطائفة و المحقق الحلّى و غيرهما من القدماء، فقد حكموا بالقرعة فى مواضع عديدة من كلماتهم، سيأتى ذكر بعضها فى التطبيقات الفقهية.

أوّل من عبّر عنها بالقاعدة

و لا يخفى أنّ القرعة- رغم كثرة التعرّض إليها و التعبير بلفظها فى كلمات القدماء و المتأخرين- لم يُعبّر عنها بالقاعدة.

و أول من رأيته عبّر عنها بالقاعدة، هو الفقيه المحقق السيد المراغى (المتوفى بسنة: ۱۲۵۰ ه ق) فى كتابه العناوين. فانه- بعد ما نقل عن قواعد الشهيد أنّ القرعة لا تستعمل فى الفتاوى و الأحكام المشتبهة إجماعاً- قال: «و ليس ذلك تخصيصاً لقاعدة القرعة، بل إنّما هو اختصاص و عدم شموله من أصله». «۲»

و لكن فى كلمات من بعده من الفقهاء جاء التعبير بقاعدة القرعة كثيراً، بل ألّفوا رسائل فى هذه القاعدة.

هل القرعة قاعدة اصولية أو فقهية

قد عرفت أنّ الفقهاء و الاصوليين تعرّضوا للبحث عن قاعدة القرعة فى مواضع من علمى الفقه و الاصول كليهما.

---

(۱) العويس/ طبع المؤتمر العالمى: ص ۵۱.

(۲) العناوين/ للسيد المراغى: ج ۱، ص ۳۵۴.

و أما كونها قاعدة فقهية أو اصولية دائر مدار تحقق ملاك أيّهما.

و قد بحثنا فى المجلد الأوّل من كتابنا «بدائع البحوث» عن الفرق بين القاعدة الاصولية و بين القاعدة الفقهيّة. و بعد نقل مبانى فحول الاصوليين و تحقيقها و تنقيح رأى المشهور، بيّنّا مقتضى التحقيق فى الفرق بينهما بأنّ نتيجة البحث عن القاعدة الاصولية تحصيل الحجة على الاحكام الكلية الشرعية و لكن القاعدة الفقهية إنّما تنتج نفس الحكم الكلّى الشرعى لا الحجة عليه.

ففى المثال قاعدة «ما يضمن» ... ليست إلّا حكماً كلياً منطبقاً على مصاديقه و هى الحكم الكلى بضمان كل عقد يضمن بصحيحة، و قاعدة الالزام لا تفيد إلّا جواز إلزام كل من دان بدين أو خصوص المخالفين.

و أما قاعدة اليد، فانما تفيد حجية اليد و أماريتها على ملكية ما فى اليد لصاحبها و جواز شرائه. و كذا قاعدة السوق و نحوها، فهذه القواعد تشبه قاعدة حجية الخبر الواحد؛ حيث لا تفيد إلّا حجية خبر الثقة.

فالفارق الأصلى أنّ الحكم الكلى بنفسه نتيجة القاعدة الفقهية. و أما فى القاعدة الاصولية، فانّما تكون النتيجة حجية موضوع القاعدة و الحكم الكلى إنّما يثبت بواسطة نتيجة القاعدة الاصولية.

و مقتضى التحقيق: أنّه ينبغى عدّها من القواعد الاصولية؛ نظراً إلى تحقق ملاك القاعدة الاصولية فيها؛ لأنّ نتيجة البحث عنها إثبات

حجیتها علی تعیین کل مشتبه؛ إما واقعاً کما یشعر به قول أبی جعفر علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فی صحیح أبی بصیر «۱» و قول الامام الکاظم علیه السلام: «کل ما حکم اللّه به فلیس

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳ من ابواب کیفیة الحکم ح ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۴

بمخطئٍ» «۱»؛ نظراً إلی ما لهذین التعبیرین من الاشعار بطریقیة القرعة إلی الواقع، و لو بارادة تکوینیة و تقدیر واقعی من اللّه تعالی.

و إما ظاهراً برفع التحیّر عن المکلّفین عند مواجهة المشکلة تعبّداً، کما یشعر بذلک قوله علیه السلام: «کلّ أمر مشکل فیه القرعة». «۲»

و ما نقله فی الدعائم عن أمیر المؤمنین علیه السلام و أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیه السلام: أنّهم أوجبوا الحکم بالقرعة فیما أشکل». «۳»

و علی الأوّل تکون من الأمارات و علی الثانی من الاصول. و لکنّها علی أیّ حال حجّة علی الحکم الکلی الشرعی؛ إمّا الواقعی أو الظاهری.

فعلی أیّ حال تکون القرعة قاعدة ممهدة لتحصیل الحجة علی الحکم الکلی الشرعی. و هو إما حکم وضعی کملکیة الشیء الخارج بالقرعة لمن خرج باسمه، أو حکم تکلیفی مترتب علی الموضوع الثابت بالقرعة، کوجوب الاجتناب عن الغنم الموطوءة المشتبهة الخارجة بالقرعة. و لا فرق فی ذلک بین کون الحکم الوضعی أو التکلیف الثابت بالقرعة واقعیاً أو ظاهریاً، فعلی أیّ حال یکون حکماً شرعیاً کلیاً وضعیاً. و ذلک مثل ملکیة کل ما خرج بالقرعة لمن خرج له فی الأموال و الحقوق المشتبهة، أو نجاسة کل ما خرج بالقرعة فی المشتبه بالنجس. أو تکلیفاً مثل حرمة کل ما خرج بالقرعة و وجوب الاجتناب عنه فی المشتبه بالحرام، و نحو ذلک.

---

(۱) المصدر: ح ۱۱.

(۲) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸ و ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۳) مستدرک الوسائل: ب ۱۱ من أبواب کیفیة الحکم ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۵

و أما وجه عقد البحث لهذه القاعدة فی ضمن القواعد الفقهیة، فلما جرت عادة الفقهاء المحققین، و لا سیّما المعاصرین علی البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۷

«تعریف القرعة» «و ماهیتها»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۸

۱- الجذر اللغوی و المعنی الاصطلاحی.

۲- هل القرعة أمارة أو أصل؟

۳- الفرق بین القرعة و بین سایر الأمارات.

۴- ما هو الواقع الذی تکشف عنه القرعة؟

الجذر اللغوی

لفظ القرعهٔ اسم مصدر من تقارع القوم و اقترعوا، کما قال فی المصباح: تقارع القوم و اقترعوا و الاسم القرعهٔ. و مأخوذ من القرع بمعنی الضرب، کما قال فی المقائیس: قَرَعتُ الشیء أقرَعُه:

ضربته ... و الإقراع و المقارعهٔ، هی المساهمهٔ. و سمِّیت بذلک؛ لأنّها شیءٌ کأنّه یُضرب. و لا یخفی أنّ الضرب هنا متحقق بمعناه المجازی، کما فی قوله تعالی: «کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْبٰاطِلَ». «۱»

فانّ السهام المکتوبهٔ علی قطعات القرطاس أو علی البنادق و ما شابهها لا یکون کلها سهم المحق، بل انما یکون واحدٌ منها سهم المحق، فهو حق و الباقی باطل. و إن ضرب بعضها ببعض و تشویشها من قبیل ضرب الحق و الباطل.

---

(۱) الرعد: ۱۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۲۹

المعنی الاصطلاحی

المراد من القرعهٔ فی الاصطلاح عملیهٔ هو الاقتراع و المساهمهٔ لتمییز شیءٍ من مال أو حق مشتبه مجهول. فکلّ ما إذا اشتبه شیءٌ- یترتَّب علیه حقٌّ أو حکمٌ- و کان مجهولًا، و أشکل الأمر فی تشخیصه و لم یمکن تمییزه بأمارهٔ أو أصل و لا بغیرهما، یتوسّل لتمییزه و تعیینه إلی عملیهٔ الاقتراع. و یعبّر عن هذه العملیهٔ بالقرعهٔ.

فاتضح بهذا البیان أنّه یعتبر فی قاعدهٔ القرعهٔ ثلاثهٔ أمور:

أحدها: أن الشی المشتبه المجهول- الذی أخذ فی موضوع قاعدهٔ القرعهٔ- یعتبر فیه کونه مشکلًا. و من الواضح أنّه إذا کان هناک طریق عقلائی أو شرعی لرفع الاشتباه و الجهل و تمییز الشیء المجهول و تعیینه، لا یصدق علیه عنوان المشکل حقیقهً.

فلیس کلّ شیءٍ مشتبه مجهول مأخوذاً فی موضوع قاعدهٔ القرعهٔ، بل یُعتبر کونه مشکلًا، کما أشار إلی ذلک الفقیه المحقق السید المراغی بقوله:

«إنّ المراد من المشکل و المشتبه و المجهول واحد، و هو کونه کذلک من حیث هو کذلک، بمعنی: کون الشیء مشتبهاً لا سبیل إلی رفع ذلک بطریق معتبر شرعاً حتّی یکون مخرجاً للحکم فی تلک الواقعهٔ. فمتی کان له سبیل مثبت، لم یکن ذلک من الاشکال و الاشتباه فی شیءٍ، بل هو معلوم بالمآل و إن کان مشکلًا ابتداءً. و هذا هو مقتضی النصوص و مؤدّی النظر السلیم». «۱»

ثانیها: أنّ المراد من الاشتباه هو الشبهات الموضوعیهٔ لا الحکمیهٔ؛ لأنّ المرجع فی الشبهات الحکمیهٔ هو الأدلّهٔ و الاصول الشرعیهٔ. و قد أشار إلی ذلک

---

(۱) العناوین الفقهیهٔ: ج ۱، ص ۳۵۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۳۰

الشهید الأوّل فی القواعد بقوله:

«و لا تستعمل القرعهٔ فی الفتاوی و الأحکام المشتبههٔ إجماعاً». «۱»

هذا، مع دلالهٔ الآیات و النصوص الواردهٔ فی القرعهٔ علی تشریعها فی موارد الاشتباه فی الموضوعات، کما سیأتی بیانها.

مضافاً إلی أنّه لا موضوع للقرعهٔ بعد حلّ العویصهٔ و رفع المشکلهٔ فی الشبهات الحکمیهٔ بالأمارات الشرعیهٔ الرافعهٔ للجهل بالحکم

الواقعى؛ نظراً إلى تنزيلها منزلة العلم. كما لا تصل النوبة إليها بعد رفع الشك بالاصول الشرعية الرافعة للتحيّر عند الشك فى الحكم.
ثالثها: كون الشىء المشتبه المجهول مما يترتب عليه حق أو حكم شرعىّ، و إن شئت فقل يترتب عليه أثرٌ مالى أو حقوقى أو حكم شرعى. فما لا يترتب عليه شىءٌ من الآثار المذكورة، خارج عن موضوع القرعة، و إن كان مشتبهاً مجهولًا مشكلًا.
و ذلك لأنّ القرعة قاعدة تعبّدية تتوقف فى أصل مشروعيتها و كيفية حجيتها و سعة نطاقها على ما يستفاد من أدلتها و نصوصها الشرعية. و إنّ المستفاد من نصوصها اعتبار ذلك، كما سيأتى فى البحث و التحقيق عن مدرك القاعدة.

هل القرعة أمارة أو أصل؟

قبل الورود فى البحث ينبغى التنبيه على نكتة، و هى بيان ثمرة الفرق بين كون القرعة أمارةً أو أصلًا.
و تلك الثمرة هى حجية مثبتات الأمارات، دون الاصول. و أنّه بناءً على

---

(۱) القواعد و الفوائد: ج ۲، ص ۲۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۱

حجية متثبتات الأمارات، لا بد فى المقام من القول بحجية مثبتات القرعة و الالتزام بحجيتها فى لوازمها العادية و العقلية.
لكن ليس هذا المبنى بهذه البساطة، بل فيه تفصيل. و قد حقّقناه فى المجلد الأوّل من كتابنا «مبانى الفقه الفعال» «۱» فى تنقيح قاعدة أصالة الصحة و توجيه عدم حجيتها فى مثبتاتها العقلية و العادية: لكونها من الأمارات التعبّدية المحضة.
و حاصل ما قلنا هناك:
إنّ مقتضى التحقيق التفصيل بين الأمارات العقلائية التى أمضى الشارع اعتبارها و بين الأمارات التعبدية التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدس سره و فصّل بذلك فى المقام. «۲» كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التعبدية و بين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظى.
و تحرير كلامه قدس سره: أنّ الأمارات العقلائية التى أمضاها الشارع، لم تستقرّ سيرة العقلاء على العمل بها، إلّا لأجل كشفها عن الواقع وجداناً، لا للتعبّد بها. و ذلك لأنّ فى هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبةً من الوثوق و الظن بالواقع وجداناً و هى توجب الظن الوجدانى بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها. و هذا بخلاف الأمارات التعبّدية التأسيسية التى لا توجب الظن الوجدانى بمؤداها بمقتضى ذاتها، فضلًا عن لوازمها العقلية و العادية، كالاجماع و نحوه.
و الحاصل: أنّ مثبتات الأمارات العقلائية و الامضائية و التى ثبت اعتبارها

---

(۱) مبانى الفقه الفعال: ج ۱، ص ۶۸.

(۲) الرسائل: ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۸۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۲

بالدليل اللفظى حجة، بخلاف الأمارات التعبدية.
و ذلك لأنّ فى الأمارات العقلائية، لمّا جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أنّها طرق إلى الواقع وجداناً، يأخذون بلوازمها العادية و العقلية، و جرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. و أما الأمارات الثابتة بالأدلة اللفظية، فلدخول اللوازم العادية و العقلية فى نطاق إطلاقها بحسب المتفاهم العرفى، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السلام «صدّق العادل». و لا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها و بين المعلوم بالتعبد، بل على المتفاهم العرفى من الخطاب. و هذا بخلاف الأمارات التعبدية المحضة كالاجماع.

و لا ـ يخفى أنّ القرعـة و إن لا ـ كشف وجـدانى لهـا عن الواقع بمقتضـى ذاتهـا و لو كشـفاً ناقصاً كخبر الثقـة، إلّا أنّ أماريتها قـد ثبتت بالدليل اللفظى؛ حيث إنّ الشارع قد أخبر عن إصابتها إلى الواقع و كشفها عن سهم المحق.

فليست القرعة من الأمارات العقلائية. و ما يرى فى سـيرتهم من العمل بالقرعة فهو من باب الرجوع و الالتجاء إليه عند اليأس عن الواقع و التحيّر بعد فقدان الطريق، فلا يأخذون بها من أجل كشفها عن الواقع.

كما أنّها ليست من قبيل الأمارات التعبديـة المحضة مما لا كاشـفية ذاتية لها و لم تُستفَد أماريتها من دليل لفظى، كالاجماع، بناءً على عدم كاشفية ذاتية له.

بل إنّما القرعـة من قبيل ما اسـتفيدت كاشـفيته و طريقيته بدلالـة الـدليل اللفظى. فتكون حجة فى آثارها العقلية و العادية؛ لدخولها فى نطـاق إطلاـق دليلهـا اللفظى. و من أجل ذلك يسـتفاد حجيـة القرعـة فى لوازمها العاديـة و العقليـة من دليل أماريتها بحسب المتفاهم العرفى.

و أما الأمارات التعبدية المحضة لا كاشفية لها عن الواقع و لا تستفاد

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۳

أماريتها من دليل لفظى- بل استُفيدت من دليل لبّى كالاجماع أو سيرة المتشـرعة- ليست حجة فى مثبتاتها العقلية و العادية، كأصالة الصحة.

و أما الآثار الشـرعية، فلا فرق بين الأمارات بأنحائها و بين الاصول فى ترتّبها، فانّ ذلك من لوازم أصل حجيتها الشرعية على مؤدّياتها، كما هو واضح.

و لا ـ فرق فى هـذه الجهـة بين الاـصول و بين الأمـارات التعبديـة المحضـة؛ إذ الاـصول و إن كـانت عقلائيـة، إلّما أنّه أخـذ الشك فى موضوعها. و إنّ بناء العقلاء و سـيرتهم قـد قامت على العمل بالأصل بعد اليأس عن العلم بالواقع و الشك فيه، و هذا بخلاف الأمارات العقلائية، فانّ بناء العقلاء قد قام على الأخذ بها بلحاظ أنّهم يرونها طريقاً إلى الواقع.

ثمّ إنّ أماريـة القرعـة لا تنافى تقـدم بعض الاصول عليه و ذلك لما بيّناه من اعتبار صـدق المشـكل فى موضوعها؛ بأن لم يكن هناك طريـق شـرعى مـن أمـارة أو أصـل لحـلّ العويصـة و رفـع المشـكلة. فـان القرعـة جعلـت آخر مخلصٍ للمكلّف من عويصـة الشـبهات الموضوعية.

و سـيأتى فى البحث عن مـدرك القرعـة أنّ ظـاهر صـحاح أبى بصـير و جميـل و محمـد بن حكيم أنّ القرعـة أمارة؛ لدلالـة قوله عليه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فى الأوّلين و قوله: «فليس بمخطيٍ» فى الثالث على طريقية القرعة إلى الواقع، كما هو واضح.

و أيضاً يدل على ذلك قوله عليه السـلام: «رجم به- يعنى ساهم- فأصاب» فى معتبرة عبد الرحيم، و قوله عليه السلام: «فيرجمه فتصيب ذلك» فى معتبرة موسى البجلى «۱» فانّ

---

(۱) بصائر الدرجات: ص ۴۰۹، ح ۴، و ص ۴۱۰، ح ۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۴

الإصابة إلى الواقع إنّما هو شأن الأمارة، دون الاصول.

و لا ينافى ذلك كون موردها وقوع الاشتباه و التردد و المشكل فى الأمر.

فـانّ لسـان نصوصـها تحكى عن طريقيتهـا إلى الواقع، لا ـ أنّهـا مجرد جعل حكم ظاهرى تعبـدى لرفع التحيّر فى مقام العمل. فلا تكون أصلًا، بل هى أمارة.

و بعبارة اخرى: إنّ ظاهر التعبير بخروج سـهم المحق ثبوت سهم للمحق واقعاً و إنّما القرعة تُخرجه عن ستار الواقع و يكشف عن الواقع

المستور و هـذا عين الطريقـة. و أيضاً إنّما يتصور الخطأ و الاصابة بالنسـبة إلى ما كان طريقاً إلى الواقع. و من هنا لا يتصور الخطأ فى الاصول العملية؛ لأنها- بعد اليأس عن الواقع و مع قطع النظر عنه- إنّما جُعلت لتعيين الوظيفة الظاهرية.

اللهم إلّـا أنّ يقال: إنّ مقصود الامام عليه السـلام أنّ القرعـة لا تخطئ من حيث إنّها حكم اللّه، فهى لا تخطئ بما أنها حكم اللّه، لا بما أنها كاشـفة عن الواقع. و لكنه خلاف ظاهر قوله: «خرج سهم المحق» كما قلنا، بل هذا التعبير يعطى الظهور لقوله: «فليس بمخطئ» فى طريقية القرعة إلى الواقع، بل إصابتها اليه.

الفرق بين القرعة و بين ساير الأمارات

و لا ـ يخفى أنّ أماريـة القرعـة ليست على وزان سـاير الأمارات، بل تفترق عنها. و ذلك لأنّ ساير الأمارات لها جهـة كشف عن الواقع بحسب ذاتها؛ حيث أنّها من الظنون و الظن بمقتضى ذاته غالب المطابقة أو أغلب المطابقة مع قطع النظر عن دليل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۵

الاعتبار، كما أشار إليه الشيخ الأعظم فى رسائله. «۱»

و إنّما دليل الاعتبار شأنه إلغاءُ ما فى الظنون من احتمال الخلاف تعبّداً.

و هـذا بخلاف القرعـة؛ لعدم جهة كاشـفية فى ذاتها بل إنّما صارت كاشـفة عن الواقع و مصـيبة إليه بدليل اعتبارها تعبداً. و ذلك لأنّ نصوص اعتبارها دلّت على ثبوت أمرين لها، أحـدهما: أصل اعتبار القرعـة و حجيتها، ثانيهما: إصابتها إلى الواقع و عـدم خطأها بارادة اللّه تعالى.

فاتضـح بـذلك أنّ إصابة القرعة إلى الواقع بارادة اللّه تعالى بعد تفويض الأمر إليه لا يُخرجها عن الأمارية، كما يظهر من السـيد الامام الراحل؛ حيث قال:

«ثمّ إنّ الظاهر من قوله: ما يقارع قوم فوضوا أمرهم إلى اللّه إلا خرج سـهم المحق، أنّ القرعـة ليست أمارة على الواقع بل اللّه تعالى إذا فوض الامر اليه يخرج سهم المحق بارادته و اسباب غيبية و هذا غير أماريتها» «۲».

كما أنّ اعتبار التفويض فى إصابتها، لا ينافى أماريتها؛ نظراً إلى تعلّق إرادة اللّه باصابتها إذا فَوَّض المتقارعون الأمر إلى اللّه.

و أما اختصاصـها بموارد الاشـتباه و وقوع المشـكلة فلا ينافى جعلها طريقاً إلى الواقع بارادة اللّه؛ بأن تتعلّق مشـيته و ارادته بإصابتها إلى الواقع لكـل قوم وقعوا فى مشكلة اشـتباه الحق، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه و تقـارعوا، كمـا هو ظـاهر نصوص القرعـة. و من هنا اعتبرنا التفويض و توكيل الامر إلى اللّه فى مشروعية القرعة و لزومها.

ما هو الواقع الذى تكشف عنه القرعة؟

و هل يكون وجوب تبعيـة القرعة لأجل التعبّد المحض؟ أو لأنّ القرعة كاشـفة بارادة اللّه عن الواقع الثابت فى الخارج الذى وقع النزاع فيه و معلوم عند مستحقّه؟ أو

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ۱۱۲- ۱۱۳.

(۲) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۶

لـدوران الواقع- الثابت فى اللوح المحفوظ المعلوم عنـد اللّه تعالى مـدار حكم اللّه؛ بمعنى أنّ الخارج بالقرعة لمّا كان بحكم اللّه كان

هو الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه و إن کان مخالفاً لما یظن صاحب الحق أنّه له واقعاً؛ لأنّ الواقع فی موارد القرعة إنّما هو ما خرج بالقرعة؛ لأنّه الخارج بحکم اللّه، دون ما کان ملکاً لأحد المتنازعین قبل القرعة؟ فهھنا ثلاثة وجوه:

و مقتضی التحقیق أنّ ظاهر قوله: «خرج سهم المحق»، هو الثانی؛ إلّا أنّ ذلک الحق الثابت قبل القرعة إنّما یعتبر کونه لأحد المتنازعین فیما إذا کان هناک تنازع فی حق مشتبه بینهم. و أما فی غیر موارد التنازع، فیکفی کونه حقاً ثابتاً فی علم اللّه و ارید العلم به؛ لما یترتب علیه من الأثر لمستحقه الواقعی أو لکل من یرجع نفعه المادّی أو المعنوی إلیه. فأشکل الأمر للجهل به، فالظاهر مشروعیة القرعة فیه؛ نظراً إلی شمول عمومات القرعة لذلک، کقول الامام الکاظم علیه السلام: «کلّ مجهول ففیه القرعة. قلت له: القرعة تُخطئ و تصیب. قال علیه السلام: کلّ ما حکم اللّه به، فلیس بمخطئٍ» «۱» و قوله: «کل أمر مشکل فیه القرعة» «۲».

نعم فی موارد عدم تطابق الحق الثابت لصاحبه فی الخارج الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه، یمکن القول بالوجه الثالث؛ بأن تکشف القرعة عن الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه تعالی، و إن کان مخالفاً لما کان ثابتاً لصاحبه قبل القرعة؛ لما فی مکسبه من الشبهة و الحرام و الظلم أو الشراء من الأیادی الغاصبة و نحو ذلک من المحرّمات الخفیّة علی المالک الفعلی الذی أحد المتقارعین.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۱۱.

(۲) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۳۷

و قد اتضح من ضوء ما بیّناه أن القرعة إنّما ترفع المشکلة بتعیین الواقع و الاصابة إلی الحق. فلیست کبعض موازین القضاء، کما یظهر من السید الامام الراحل «۱»، و إن اعترف بأنه احتمال مخالف لظاهر بعض روایات القرعة، و لکنه قویّ هذا الاحتمال مستشهداً ببعض نصوص لا یخلو من الضعف إما سنداً أو دلالةً أو من کلتا الجهتین.

و قد اتضح أیضاً وجه ظهور ثمرة هذا البحث فی حجیة القرعة علی لوازمها و مثبتاتها العقلیة و العادیة بناءً علی أماریتها؛ إذ القرعة و إن لیست من الأمارات العقلائیة التی لها کشف وجدانی عن الواقع و لو ناقصاً، إلّا أنّ أماریتها استُفیدت من الدلیل اللفظی تکون حجة فی مثبتاتها العقلیة و العادیة؛ نظراً إلی دخولها دلیلها اللفظی، و استفادة حجیة القرعة فی لوازمها العادیة و العقلیة بحسب المتفاهم العرفی. فلیست القرعة فی نطاق إطلاق من الأمارات التعبدیة المحضة التی هی کالأُصول فی عدم حجیتها فی مثبتاتها، کما بیّنا وجه ذلک آنفاً.

هذا کله فی الآثار العقلیة و العادیة. و أما الآثار الشرعیة فلا فرق بین الأمارة و الأصل فی حجیتها علی ترتیبها، کما قرّر فی محله؛ نظراً إلی دخولها فی نطاق مدلول أدلّتها.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۳۸

«مدرک القاعدة»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۳۹

قد استدل علی حجیة القرعة بالکتاب و السنة و سیرة العقلاء و الاجماع.

۱- الاستدلال بالاجماع.

۲- الاحتجاج بالکتاب.

۳- الاستدلال بنصوص أهل البیت علیهم السلام.

۴- سیرهٔ العقلاء و إزاحهٔ الشبههٔ من سیرهٔ المتشرعهٔ.

الاستدلال بالاجماع

أما الاجماع، فقد استدلَّ به الأصحاب، کما جعل الشیخ قدس سره فی المبسوط «۱»: القرعهٔ من مقتضیات مذهبنا فی تداعی الرجلین فی ولد. و حکم فی الخلاف «۲»: بأن القرعهٔ مذهبنا فی کل أمر مجهول.

و قد نسب ابن ادریس إلی الأصحاب بقوله: «إنّ أخبارهم ناطقهٔ متظافرهٔ متواترهٔ فی أنّ کلّ أمر مشکل فیه القرعهٔ، و هم مجمعون علی ذلک» «۳». و حکم الشهید بثبوتها عندنا فی القواعد «۴». و هذه التعابیر ظاهرهٌ فی الاجماع، بل کلام ابن ادریس صریح فی الاجماع الأصحاب علی مشروعیهٔ القرعهٔ لکلّ أمر مشکل.

و لکن الاجماع التعبدی الکاشف عن رأی المعصوم غیر متحقق فی المقام؛

---

(۱) المبسوط: ج ۸، ص ۳۰۶.

(۲) الخلاف: ج ۳، ص ۳۱۹، م ۳۲.

(۳) السرائر: ج ۱، ص ۸۷.

(۴) القواعد و الفوائد: ج ۲، ص ۱۸۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۴۰

نظراً إلی استناد الفقهاء من القدماء و المتأخرین فی حجیتها إلی نصوص الکتاب و السنهٔ.

الاحتجاج بالکتاب

اشارهٔ

قد استُدلّ بآیتین من القرآن الکریم لاثبات حجیهٔ القرعهٔ.

الاولی: قوله تعالی: «وَ إِنَّ یُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ. إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ. فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ» «۱».

نزلت هذه الآیهٔ فی یونس علیه السلام؛ حیث کذّبه قومه و دعا علیهم بالعذاب و أوعدهم بنزوله علیهم، ثمّ فرّ منهم إلی ساحل البحر؛ فاذا سفینهٔ مملوّهٔ من الناس و الأحمال فرکبها، فأشرفت السفینهٔ علی الغرق لکثرهٔ رُکبانها و أحمالها، أو لاعتراض حوت عظیم و عدم التمکن من المسیر. فالتجئوا إلی إلقاء أحد رکبانه إلی البحر لدفع مزاحمهٔ الحوت أو لاستخفاف وزن السفینهٔ. فاتفقوا علی الاقتراع لذلک، و اقترعوا فخرج اسم یونس ثلاث مرّات. فألقوه فی البحر. إلی آخر القصّهٔ.

قال الطبرسی فی تفسیر مجمع البیان فی قوله تعالی: و إنّ یونس لمن المرسلین إذ أبق إلی الفلک المشحون: «أی فرّ من قومه إلی سفینهٔ مملوّهٔ من الناس و الأحمال؛ خوفاً من أن ینزل العذاب بهم و هو مقیم فیهم».

فساهم يونس القوم؛ بأن ألقوا السهام على سبيل القرعة؛ أى قارعهم فكان من المدحضين؛ أى من المقروعين، عن الحسن بن عباس. و قيل من المسهومين، عن مجاهد. و المراد من الملقين فى البحر.

(۱) الصافات: ۱۴۰- ۱۳۹.

و اختلف فى سبب ذلک فقيل: إنهم أشرفوا على الغرق، فرأوا أنّهم إن طرحوا واحداً منهم فى البحر لم يغرق الباقون.

و قيل: إنّ السفينة احتبست، فقال الملّاحون إنّ هاهنا عبداً آبقاً، فانّ من عادة السفينة إذا كان فيها آبق لا تجرى، فلذلک اقترعوا، فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرات، فعلموا أنّه المطلوب، فألقى نفسه فى البحر.

و قيل: إنّه لما وقعت القرعة عليه ألقوه فى البحر، فالتقمه الحوت؛ أى ابتلعه.

و قيل: إنّ اللّه سبحانه أوحى إلى الحوت أنّى لم أجعل عبدى رزقاً لک و لكنى جعلت بطنک مسجداً له، فلا تكسِرن له عظماً و لا تخدِشنّ له جلداً.

و هو مليم؛ أى مستحق للوم؛ لوم العتاب، لا لوم العقاب على خروجه من بين قومه من غير أمر به» «۱».

وجه الاستدلال بهذه الآية واضحٌ؛ حيث يستفاد منها تأييد المساهمة المذكورة فيها عند الشارع؛ إذ لم يردّها. مع أنّ المساهمة اسند فى هذه الآية إلى يونس النبى عليه السلام بقوله تعالى: «فساهم»؛ أى ساهم يونس عليه السلام.

هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى استصحاب الحكم الثابت فى الشرائع السابقة مع عدم ردعه فى شريعة الاسلام، كما فى المقام، بل ثبت إمضاؤها بنصوص أهل البيت عليهم السلام.

و بذلک يندفع المناقشة فى دلالتها بأنّها فى مقام نقل القصة و لا يدل على إمضائها، و بأنها إنّما دلّت على جواز المساهمة المذكورة فيها فى خصوص الشريعة السابقة.

وجه الاندفاع: ما قلنا من استناده إلى يونس النبى عليه السلام و هو المعصوم، و أنّ

(۱) تفسير مجمع البيان: ج ۷- ۸، ص ۴۵۸.

الآية فى مقام تأييد أصل المساهمة فى الاسلام، و إلّا لردّها، مضافاً إلى استصحابه إلى زمان الاسلام، و إن لا تصل النوبة إلى الاستصحاب مع تمامية دلالة الآية، كما هو الحق. هذا مضافاً إلى ما ورد من النصوص المعتبرة الدالة على إمضائها فى شريعة الاسلام.

الثانية: قوله تعالى: «وَ مٰا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مٰا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «۱».

نزلت هذه الآية فى منازعة علماء بنى اسرائيل و تشاحّهم فى كفالة مريم ابنة عمران «۲». و كانت القصة أنّ مريم لمّا وُلدت أتت بها امها إلى المسجد ملفوفة فى خرقة، و تنافس الأحبار فى كفالتها- كما اشير إلى ذلک بقوله: «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» - لأنّ مريم كانت بنت إمامهم. فقال زكريا: أنا أحقّ بها؛ لأنّ خالتها عندى. فقالت الأحبار: إنّها لو كان أمر كفالتها إلى أحق الناس بها لكانت امها التى ولدتها أحق بها من غيرها، لكنّا نقترع.

فذهبوا إلى نهر- و هم تسعة و عشرون رجلًا- فألقوا أقلامهم التى كانوا يكتبون بها التوراة، أو أقداحهم المعدّة للاقتراع- كما قيل هى المرادة من الأقلام- فارتفع قلم زكريا فوق الماء و رسبت أقلامهم أو جرت بجريان الماء فذهب بها

(۱) آل عمران: ۴۴.

(۲) عمران هـذه هو عمران بن الهشم من ولـد سلیمان بن داود أو عمران بن ماثـان علی مـا نُقل عن ابن عباس. و أنّه– علی أیّ حال– غیر عمران أبی موسی علیه السلام. و بینهما ألف و ثمانمائة سنة و کان بنو ماثان رءوس بنی اسرائیل. و کان حَنّة امرأة عمران فنذرت کون ولـدها محرّراً للعبادة أو فی خدمة البیعة و الکنیسة، و کانت اخت حنة امرأة زکریا و اسـمها أشیاع. فکان یحیی علیه السلام ابن خالة مریم. کل ذلک قاله فی تفسیر مجمع البیان: ج ۱، ص ۴۳۴.

الماء، علی اختلاف الأقوال، ثمّ کفّلها زکریّا «۱».

قال الطبرسی فی ذیل الآیـة المزبورة: «و فی هذه الآیة دلالة علی أنّ للقرعة مدخلًا فی تمیّز الحقوق. و قد قال الصادق علیه السلام: ما تقارع قوم ففوّضوا أمورهم إلی اللّه تعالی إلّا خرج سـهم المحق. و قال علیه السلام: أیّ قضیة أعدل من القرعة إذا فُوّض الأمر إلی اللّه تعالی؛ یقول: فَسَاهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ. و قال الباقر علیه السلام:

أوّل من سوهم علیه مریم ابنة عمران، ثمّ تلا: و ما کنت لدیهم إذ یلقون أقلامهم، الآیة. و السـهام سـتة. ثمّ استهموا فی یونس. ثمّ کان عبد المطلّب ولد له تسعة بنین، فنذر فی العاشر إن یرزقه اللّه غلاماً أنّ یذبحه. فلما ولد له عبد اللّه، لم یقدر أن یذبحه و رسول اللّه فی صلبه. فجاء بعشـرة من الابل فساهم علیها و علی عبد اللّه فخرجت السهام علی عبد اللّه فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج علی عبد اللّه، و یزید عشـراً، فلما أن اخرجت مائة، فخرجت السـهام علی الابل. فقال عبد المطلب: ما أنصفت ربی. فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت علی الابل. فقال: الآن علمت أنّ ربی قد رضی بها فنحرها» «۲».

و رواه الصدوق فی الفقیه و الخصال بسنده «۳».

و وجه التقریب عین ما عرفته فی تقریب الآیة السابقة. و دفع المناقشة بنفس البیان السابق آنفاً.

---

(۱) ذکر ذلک الطبرسی فی مجمع البیان: ج ۲– ۱، ص ۴۳۶.

(۲) تفسیر مجمع البیان: ج ۲– ۱، ص ۴۴۲– ۴۴۱.

(۳) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۱۲.

نقاش و جواب

هـذا، و قـد یناقش ببیان آخر فی دلالة الآیتین: بأنّ غایة مدلولهما مشـروعیة القرعة فی الشـرائع السابقة. و أما دلالتهما علی حجیتها فی شرعنا بحاجة إلی کلام صادر من الشارع یدل علی حجیتها. و لا یکفی لذلک مجرد نقل قضیة واقعة فی بعض الشرائع السابقة.

و یمکن دفع هذه المناقشة بأنه قد وردت فی تفسـیر الآیتین نصوص بعضـها صحیحة دلّت علی امضاء مضمونهما فی شریعة الاسلام. و هی صحیح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام عن مسئلة فقال:

هـذه تخرج فی القرعـة ثمّ قـال: فـأیُّ قضـیة أعـدل من القرعـة إذا فوّضـوا أمرهـم إلی اللّه تعـالی؟ أ لیس اللّه یقـول: فَسَاهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ؟» «۱».

و نحوه مرسل الصدوق قال: «و قال الصادق علیه السلام: ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلی اللّه تعالی، إلّا خرج سهم المحق، و قال: أیّ قضیة أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلی اللّه، أ لیس اللّه یقول: فَسَاهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ؟» «۲».

و ما رواه العیاشی فی تفسیره عن الثمالی عن أبی جعفر فی حـدیث یونس علیهم السلام قال: «فساهمهم فوقعت السـهام علیه، فجرت

السنة أنّ السهام إذا كانت ثلاث مرات أنّها لا تخطى، فألقى نفسه، فالتقمه الحوت» «۳».

و ما رواه الصـدوق بسـنده فى الفقيه و الخصال عن أبى جعفر عليه السـلام قال: «من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول اللّه عز و جل: و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳ من كيفية الحكم، ح ۱۷.

(۲) المصدر: ح ۱۳.

(۳) المصدر: ح ۲۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۴۵

أيّهم يكفل مريم، و السـهام سـتة، ثمّ اسـتهموا فى يونس لما ركب مع القوم فوقفت السـفينة فى اللجة فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرات قال: فمضـى يونس إلى صدر السـفينة فاذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثمّ كان عند عبد المطلّب تسـعة بنين فنذر فى العاشـر إن رزقه اللّه غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبد اللّه لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فى صـلبه، فجاء بعشـر من الابل فساهم عليها و على عبـد اللّه فخرجت السـهام على عبـد اللّه، فزاد عشـراً، فلم تزل السـهام تخرج على عبـد اللّه و يزيـد عشـراً، فلما أن خرجت مائـة خرجت السـهام على الابل، فقال عبد المطلّب: ما أنصـفت ربى، فأعاد السـهام ثلاثاً فخرجت على الابل فقال: الآن علمت أنّ ربى قد رضى، فنحرها» «۱».

و مع ورود هـذه النصوص فى تفسـير الآ-يتين و دلالتهـا الواضـحة على امضـاء مـدلولهما لا- ينبغى الاشـكال فى تمـاميته دلالتهمـا على المطلوب.

و عليه فالعمدة فى الاستدلال على حجية القرعة هى النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام

دلّت على اعتبار القرعة و حجيتها عدة نصوص بعضها صحيح معتبر.

و يمكن تقسيم هذه النصوص إلى طائفتين.

الطائفة الاولى: ما ورد فى وقائع و موارد خاصة، كصـحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السـلام قال: «إذا وقع الحرّ و العبد و المشـرك على امرأة فى طهر واحد و ادّعوا الولد اقرع بينهم، و كان الولد للذى يقرع» «۲».

---

(۱) المصدر: ح ۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۳، من كيفية الحكم ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۴۶

و خبر المختار قال: «دخل أبو حنيفة على أبى عبد اللّه عليه السلام، فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: ما تقول فى بيت سـقط على قوم فبقى منهم صبيّان؛ أحـدهما حرّ و الآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العبـد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هـذا و نصف هـذا. فقال أبو عبـد اللّه عليه السـلام: ليس كذلك، و لكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا» «۱».

و صـحيح معاويـة بن عمار عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثـة جارية فى طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالى بينهم، فمن قرع كان الولد ولده و يُرَدُّ قيمة الولد على صاحب الجارية. قال عليه السلام: فان اشترى رجل جارية فجاء رجل

فاستحقها، و قد ولدت من المشتری ردّ الجاریة علیه، و کان له ولدها بقیمته» «۲». و مثله صحاح الحلبی و سلیمان و ابن مسلم «۳».

و صحیح الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل قال: «أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث سبعة جمیعاً. قال علیه السلام: یقرع بینهم و یعتق الذی خرج سهمه» «۴». و المقصود أنّ الرجل نذر عتق أوّل مملوک یملکه. فملک سبعة عبید فی آن واحد فحکم الامام بتعیین متعلّق النذر بالقرعة.

و من هذا القبیل النصوص الواردة فی تعارض البینتین «۵» و غیر ذلک من

---

(۱) المصدر: ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱۴.

(۳) التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۶، و ج ۸ ص ۱۶۹، ح ۱۵، و ج ۹، ص ۳۴۸، و الکافی: ج ۵، ص ۴۹۰.

(۴) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم: ح ۱۵.

(۵) راجع الکافی: ج ۷، ص ۴۲۰، و التهذیب: ج ۶، ص ۲۳۵، ح ۹ و ۸، و ص ۳۳۴، ح ۷، و ص ۲۳۶، ح ۱۳.

النصوص الواردة فی مختلف الأبواب. و سیأتی الإشارة إلی هذه النصوص فی بیان مجاری القاعدة. و هذه النصوص الخاصة الدالة علی مشروعیة القرعة فی الجملة متواترة، بل فوق حدّ التواتر.

الطائفة الثانیة: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه علی حجیة القرعة فی مطلق موارد الاشتباه و التردد.

فمن هذه الطائفة صحیحة أبی بصیر رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حمید عن أبی بصیر عن أبی جعفر- فی حدیث- قال علیه السلام: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لیس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلی اللّه، إلّا خرج سهم المحقّ» «۱».

لا إشکال فی صحة سندها؛ نظراً إلی صحة سند الصدوق إلی عاصم و وثاقته و وثاقة أبی بصیر، کما لا إشکال فی تمامیته دلالتها.

و مثله ما ورد فی صحیح جمیل- فی حدیث- عن زرارة أنّه قال: «إنّما جاءَ الحدیث بأنه لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه، ثمّ اقترعوا، إلّا خرج سهم المحق» «۲».

و منها: صحیح محمد بن حکیم قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن شیءٍ. فقال لی کلُّ مجهول ففیه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطئ و تصیب. قال علیه السلام: کلّ ما حکم اللّه به فلیس بمخطئ» «۳».

هذه الروایة لا إشکال فی دلالتها علی حجیة القرعة، بل یستفاد منها: بقرینة المقابلة إصابة القرعة إلی الواقع. و من هنا یمکن الاستدلال بها علی أماریة القرعة.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب کیفیة الحکم، ح ۵ و ۶.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

إن قلت: إنّ الامارة لا بدّ لها من کاشفیته و طریقیة إلی الواقع، و لو ناقصةً، کما فی الظنون. و لا کاشفیة للقرعة و لو ناقضةً، فکیف یکون أمارةً؟!.

و من هنا استظهر السید الامام الراحل عدم أماریة القرعة من صحیحة أبی بصیر؛ حیث قال: «إنّ الظاهر من قوله: ما یقارع قوم فوضوا إلی اللّه إلا خرج سهم المحق، إن القرعة لیست أمارة علی الواقع بل اللّه تعالی إذا فوض الأمر إلیه یخرج سهم المحق بارادته و أسباب

غيبة و هذا غير أماريتها» «۱».

قلت: إن الكاشفية و الطريقية كما تكون بمقتضى ذات الأمارة، كذلك يمكن أن تكون بارادة اللّه تعالى الذى إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون. و عليه فكون القرعة كاشفةً عن الواقع فى موارد تعلّق إرادة اللّه بمكان من الامكان ثبوتاً. و أما وقوع ذلك و إثباته، فقد ثبت باخبار الشارع عن ذلك فى الصحيحة المزبورة و ما سيأتى من نظائرها.

و الملاك فى الأمارية نفس الطريقية و الكاشفية عن الواقع، سواءٌ كان وجدانياً محضاً كالقطع، أو وجدانياً ناقصاً بتتميم كشفه الناقض تعبّداً كما فى الظنون المعتبرة، أو التعبّد المحض، كما فى القرعة؛ حيث يستفاد ذلك من النصوص المعتبرة المستفيضة الواصلة من الشارع، منها الصحيحة المزبورة.

و أما سنداً، فلا إشكال فى صحة طريق الصدوق إلى محمد بن حكيم. و أما محمد بن حكيم فالأقوى ثبوت وثاقته؛ نظراً إلى عدم ورود أىّ قدح فيه مع ما له من الاشتهار و المعروفية؛ حيث كانت له كتاب و روايات كثيرة و روى عنه أجلّاءُ الأصحاب. و يدل على وثاقته ما نقله الكشى بطريق صحيح عن حمّاد، قال: «كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة فى مسجد رسول

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

اللّه صلى الله عليه و آله و أن يكلّمهم و يخاصمهم حتى كلّمهم فى صاحب القبر فكان إذا انصرف إليه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و يرضى بذلك منه». «۱» وجه الدلالة أنّه لو لم يكن ثقة عند الامام عليه السلام لم يكن عليه السلام يأمره ببيان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفين.

فان الاحتجاج ربما يقتضى نقل حكم و بيان أمر من أحكام المذهب.

فالأقوى وثاقة الرجل.

و منها: صحيح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه عليه السلام عن مسئلة فقال: هذه تخرج فى القرعة ثمّ قال: فأىُّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى اللّه تعالى أ ليس اللّه يقول: فَسٰاهَمَ فَكٰانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «۲».

لا إشكال فى تمامية دلالة هذه الصحيحة على حجية القرعة، بل قوله عليه السلام:

«فأى قضية أعدل من القرعة؟» بالاستفهام الانكارى، يدل على قوة اعتبارها.

و منها: قول الصادق عليه السلام فى صحيحة إبراهيم بن عمر بن أبى عبد اللّه عليه السلام- فى حديث- قال عليه السلام: «و القرعة سنّة» «۳». وجه الدلالة أنّها لا يمكن أن تكون سنة مع عدم اعتبارها شرعاً، بل إنما تكون سنّة إذا كانت حجّة فى نظر الشارع. و ذلك لأنّ القرعة ليست فى ماهيتها إلّا لتعيين الشىء المشتبه و لا تُستعمل إلّا لتمييز الحق المتنازع فيه، فاذا كانت مستحبة و ندب إليها الشارع و جرت سنة النبى صلى الله عليه و آله عليه، لا مناص من الالتزام بمشروعيتها و إمضائها عند الشارع. و معنى ذلك ترتيب الآثار عليها فى نظر الشارع، و ليس ذلك إلّا حجّيتها شرعاً.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السلام- فى حديث- قال: «كان

(۱) مستدرك الوسائل: ب ۱۱، من كيفية الحكم، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۱۷.

(۳) المصدر: ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۵۰

على عليه السلام سهم بينهم» «۱». فانه يدل على استمرار الاقتراع فى تعيين بعض المملوكين للعتق. فلا بد من كونه حجة شرعاً.

و منهـا: ما رواه ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى بقوله: و روى فى الصـحيح عن النبى ۹، قال: «فى كل أمر مشكل القرعة». «۲»

و قال فى موضع آخر: «و نقل عن أهل البيت:: «كل أمر مشكل فيه القرعة». «۳»

و منها: ما رواه فى دعائم عن أمير المؤمنين و أبى جعفر و أبى عبـد اللّه صـلى الله عليه و آله، أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل. قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «و أىُ حكم فى الملتبس أثبت من القرعة أ ليس هو التفويض إلى اللّه جل ذكره؟» ثمّ ذكر قصة يونس و مريم و عبد المطلّب «۴».

قوله عليه السـلام: «أوجبوا الحكم بالقرعـة» ... أى حكموا بالالـتزام و العمل بما خرج بالقرعـة، و بعبارة اخرى: أنفـذوا الحكم بمؤدّى القرعة و ألزموا المقترعين على العمل بما أخرجته القرعة.

و ليس ذلـك بمعنى وجـوب أصـل القرعـة. فلاـ ينـافى اسـتحبابها المسـتفادة من قوله: «و القرعـة سـنّة»، و لاـ إناطـة الاـقتراع بتراضـى المتنازعين على القرعة، كما عليه جماعة من الفقهاء. فليست القرعة واجبة بالوجوب التكليفى، بل إنّما تجب بالوجوب الوضـعى بمعنى حجيتها وجوب ترتيب الأثر على مؤدّاها. و لا ينافى ذلك استحبابها التكليفى.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) عوالى اللئالى: ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۳) المصدر: ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

(۴) مستدرك الوسائل: ب ۱۱، من كيفية الحكم، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۵۱

نعم لا إشـكال فى وجوب الاقتراع على الحاكم إذا توقف فصل الخصومـة و انقاذ حق المسـتحق عليها، بهـذا العنوان، لا بمعنى وجوب القرعة بذاتها، و لو فى مواردها و مع تحقق شرائطها.

و منها: ما رواه محمد بن الحسن الصـفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد و البرقى عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبى عن عبد اللّه بن مسـكان عن عبد الرحيم، قال: «سـمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: إنّ علياً عليه السلام إذا ورد عليه أمرٌ لم يجىء به كتاب و لا سـنة، رجم به- يعنى ساهم-، فأصاب. ثمّ قال عليه السـلام: يا عبد الرحيم و تلك من المعضِـلات» «۱». هذه الرواية معتبرة بلحاظ عبد الرحيم القصير؛ إذ لم يرد فيه أىّ قدح و لا ذمّ من أحد. مع أنّه من المعاريف و نقل عنه أجلّاء الأصحاب كما فى سند هذه الرواية مع ورود روايات دلّت على حسن حاله، مضافاً إلى وقوعه فى طريق تفسير القمى.

و مثلها روايات اخرى مروية بطريق عبد الرحيم «۲».

و دلّ على ذلك صـحيح موسـى بن القاسم البجلى رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسى عن موسى البجلى عن أبى عبد اللّه عليه السـلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السـلام إذا ورد عليه ما ليس فى كتاب و لا سـنة نبيه، فيرجُمُه، فتصـيب ذلك، و هى من المعضِلات» «۳».

و جاء فى متن السـند موسـى الحلبى؛ و لكنه غلط و الصـحيح البجلى؛ حيث لم يعهد موسى الملقب بالحلبى فى الرواة. و أما موسى بن القاسم البجلى فهو

---

(۱) بصائر الدرجات/ لمحمد بن الحسن الصفار: ص ۴۰۹، ح ۴.

(۲) المصدر المزبور: ص ۴۱۰– ۴۰۹.

(۳) بصائر الدرجات: ص ۴۱۰، ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۲

من اجلّاء الرواة و صاحب الکتب. و روی محمد بن الحسن الصفار کتبه کما صرح به النجاشی و الشیخ «۱».

هذه الطائفة من النصوص لا إشکال فی دلالتها علی مشروعیة القرعة و لزوم العمل بها فی کل معضل؛ نظراً إلی عموم التعلیل الوارد فی ذیلها بقوله علیه السلام:

«و هی من المعضلات». و هی تشمل بعمومها و إطلاقها کلّ مورد اشتبه الحقوق، و اشکل إخراج سهم المحق و لم یمکن تعیینه بتنصیف أو تراضٍ علی تعدیل السهام أو مصالحة و نحو ذلک. و تدل علی مشروعیة القرعة فی هذه الموارد. و ذلک لصدق المشکل و تحقق موضوع القرعة بذلک.

و یدل علی أماریة القرعة بدلالة قوله: «فیرجمه فتصیب ذلک» أی فیقترع فتصیب الواقع. فی نظیر صحیحة محمد بن حکیم فی الدلالة.

و قد یشکل علی عمومیة قاعدة القرعة و العمل بعموم النصوص الواردة فیها، بلزوم تخصیص الأکثر من ذلک؛ إذ ربّ مشکل و مشتبه و ملتبس و مجهول لم یلتزم الأصحاب بالقرعة فیه.

و الجواب: أنّ عموم «کل مجهول» لا بد من تفسیره بمجهول لم یرد فیه کتاب و لم تجر فیه سنة فصار من المعضلات کما صرّح بذلک فی معتبرة عبد الرحیم و صحیح موسی البجلی، و قد تقدّم ذکرهما آنفاً.

سیرة العقلاء

اشارة

و أما سیرة العقلاء، فلا إشکال فی استقرار سیرتهم علی الاقتراع فی الامور المشکلة التی لا سبیل للعقل و القانون إلی حلّها، و لا یوجد سایر الامور المرجّحة لحلّ المشکلة و التخلص

---

(۱) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۲۰، ص ۷۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۳

من العویصة فی موارد اشتباه الحقوق.

کما أشار إلیه السید الامام قدس سره بقوله: «و محصّل الکلام: أنّه لا إشکال فی بناءِ العقلاء علی العمل بالقرعة فی موارد تزاحم الحقوق، مع عدم الترجیح عندهم...

و بالجملة: القرعة لدی العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لکن فی مورد لا یکون ترجیحٌ فی البین و لا طریق لاحراز الواقع» «۱».

و أما الاستدلال بقصة یونس النبی صلی الله علیه و آله المحکیة فی القرآن لإثبات جریان سیرة العقلاء فی القرعة، کما عن السید الامام الراحل قدس سره «۲»، فیمکن المناقشة فیه بأن أصحاب السفینة لعلّهم کانوا متشرعین ببعض الأدیان السالفة. فان احتمال ذلک یهدم أساس الاستدلال المزبور. و کذا قضیة تکفّل مریم علیها السلام و مقارعة بنی یعقوب و عبد المطلّب. فکلّ ذلک یحتمل کونه من أحکام الأدیان السالفة.

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۴۶.

(۲) حیث قال: و یشهد لما ذکرنا مضافاً إلی وضوحه: قضیة مساهمة أصحاب السفینة التی فیها یونس فعلی نقل کانت المقارعة من قبیل الأوّل و العثور علی العبد الآبق و علی نقل کانت من قبیل الثانی لأنّهم أشرفوا علی الغرق فرأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقین و هذا أقرب إلی الاعتبار، و معلوم أن مساهمتهم لم تکن لدلیل الشرعی بل لبناء عملی عقلائی بعد عدم الترجیح بینهم بنظرهم، و قضیة مساهمة أحبار بیت المقدس لتکفّل مریم علیها السلام کما أخبر بها اللّه تعالی إذ قال: و ما کنت لدیهم إذ یلقون اقلامهم أیّهم یکفّل مریم و ما کنت لدیهم إذ یختصمون، تدل علی أنّ العقلاء بحسب ارتکازهم یتشبثون بالقرعة عند الاختصام و عدم الترجیح، و هذه من قبیل الثانی کما أنّ غالب المقارعات العقلائیة لعلها من هذا القبیل کالمقارعات المتداولة فی هذا العصر.

و کذا یشهد لتعارفها قضیة مقارعة بنی یعقوب و مقارعة رسول اللّه قریشاً فی بناء البیت، بل مقارعته بین نساءه، فان الظاهر أنّها کانت من جهة الأمر العقلائی لا الحکم الشرعی./ الرسائل: ج ۱، ص ۳۴۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۴

و العمدة فی إثبات السیرة جریانها بین العقلاء فی زماننا هذا، و استقرار سیرتهم علی ذلک. و لا دلیل علی عدم وجودها فی زمان المعصومین صلی الله علیه و آله. بل الشواهد الروائیة تثبت إمضاؤها.

و لکن الالتزام بکون سیرة العقلاء دلیلًا مستقلًا علی مشروعیة القرعة مشکلٌ.

و ذلک لأنّه یستفاد من النصوص المعتبرة الواردة فی القرعة أولًا:

طریقیتها إلی الواقع، بل إصابتها إلیه دائماً مع تحقق شرائطها المستفادة من النصوص.

و ثانیاً: اشتراط تفویض الأمر إلی اللّه فی أماریة القرعة و إصابتها إلی الواقع و خروج سهم المحق بها، بل یستفاد اعتبار ذلک فی أصل مشروعیتها؛ بمعنی أن أراده اللّه تعالی لم تتعلق باراءة الواقع و إخراج سهم المحق بالقرعة فیما إذا لم یفوّض المتقارعون أمرهم اللّه و لم ینقطعوا إلی ساحته تعالی.

و لکن شیءٌ من هاتین الخصوصیتین لیس داخلًا فی مجری سیرة العقلاء؛ حیث إنّ سیرتهم إنّما جرت علی القرعة لأجل تعیین المشتبه و حلّ المشکل ظاهراً؛ نظراً إلی عدم افادتها الظن بالواقع و عدم طریقیة ذاتیة لها إلی الواقع؛ حتی یعاملوا معها معاملة الطریق إلی الواقع و الکاشف عنه.

کما أنّ تفویض الأمر إلی اللّه لیس داخلًا فی مجری السیرة العقلائیة الجاریة فی القرعة؛ حیث لا یرون لذلک دخلًا و لا اعتباراً فی القرعة.

و علیه فما جرت علیه سیرة العقلاء فی باب القرعة لیس مورد امضاء الشارع، بل إنّما دلّت النصوص علی مشروعیة القرعة علی نحو آخر مقید بقید خاص، أعنی به طریقیتها إلی الواقع و الاصابة إلی الحق بشرط تفویض الأمر

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۵

إلی اللّه تعالی.

و علیه فلیست السیرة العقلائیة الجاریة فی باب القرعة ممضاةً للشارع علی ما هی علیها من الخصوصیة، بل یستفاد من نصوص القرعة تخطئتها.

فتحصّل من ذلک عدم کون السیرة العقلائیة الجاریة فی القرعة دلیلًا مستقلًا فی المقام؛ لأنّ القرعة الشرعیة غیر القرعة العقلائیة، و إن لم تصل إلی حدّ الحقیقة الشرعیة.

إزاحهٔ شبههٍ من سیرهٔ المتشرعهٔ

قد یقال: إنّه لم یُر فی مورد من الموارد المنصوصهٔ المفتی بها من موارد القرعهٔ أن یقترع الفقهاءُ فیها و یکتفوا بها. و لم یسمع فی مورد أن یحکم قاض من قضاتنا باستناد القرعهٔ فی زماننا.

بل فی ارتکاز المتشرعهٔ لیست القرعهٔ فی مورد من هذه الموارد بعنوان دلیل شرعی قابل للاحتجاج. و لأجل ذلک قد یناقش فی أصل حجیهٔ القرعهٔ.

و الجواب: أنّ النصوص المعتبرهٔ المتظافرهٔ قد دلّت علی اعتبار القرعهٔ و مشروعیتها، و أفتی فقهاؤنا بها و لم یعرضوا عن العمل بنصوصها فی مقام الفتوی، بل اتفاق فقهاء الشیعهٔ الامامیهٔ علی وجوب العمل بالقرعهٔ فی مواردها، من القطعیات و المسلّمات، و غیر قابل للانکار.

و مع اتفاق نصوص الکتاب و السنهٔ و فتاوی الأصحاب علی مشروعیهٔ القرعهٔ، لا یضرّ باعتبارها عدم التزام المؤمنین و المتشرعین بالعمل بها. و لا سیّما أنّ فقهاء زمان الغیبهٔ لم یکونوا مبسوطی الأیدی فی إجراء الأحکام و رفع الخصومات حتی یمکن إحراز اتصال السیرهٔ المدّعاهٔ بزمن المعصومین علیهم السلام.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۵۶

و أما قضاتنا المعاصرین و متشرعی عصرنا، لا ربط لعملهم بالسیرهٔ الکاشفهٔ عن نظر الشارع؛ لعدم ملازمهٍ بینهما؛ حیث لا طریق لنا إلی إحراز اتصالها بزمان الشارع.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۵۷

«شرائط القرعهٔ»

اشارهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۵۸

۱- هل یعتبر تفویض الأمر إلی اللّه فی القرعهٔ.

۲- هل یشترط کون الاقتراع بید الامام علیه السلام أو نائبه؟

إنّ من أهمّ شرائط جریان القرعهٔ ثبوت واقع لموردها؛ بأن عُلم وجود حق معیّن فی الواقع، و لکن لم یعلم بعینه، فالقرعهٔ إنّما تکشف عن ذلک الواقع المعلوم إجمالًا و تعیّنه. فلا تجری فیما لا واقع له کما لو طلق الزوج إحدی زوجاته و لم یقصد واحدهٔ منهنّ بعینها أو أعتق المولی أحد عبیده کذلک، فلا تجری حینئذٍ قاعدهٔ القرعهٔ لتعیین الزوجهٔ المطلقهٔ أو العبد المعتق. کما أشار إلی ذلک السید الخوئی بقوله:

«إنّ المستفاد من أدلّهٔ القرعهٔ اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن یکون له تعین. و اشتبه علی المکلّف، کما فی المثال الذی ذکرناه. و یدل علیه قوله علیه السلام:

لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق و قوله علیه السلام فی ذیل روایهٔ بعد قول الراوی: إنّ القرعهٔ تخطی و تصیب، کلما حکم اللّه به فلیس بمخطئ.

فلا یرجع إلی القرعهٔ فی مورد لا تعین له فی الواقع أیضاً، کما إذا أطلق أحد إحدی زوجاته بلا قصد التعیین. بأن یقول إحدی زوجاتی طالق، فعلی القول بصحهٔ هذا الطلاق لا یمکن الرجوع إلی القرعهٔ، لتعیین المطلقهٔ. هذا إذا لم یرد نص خاص. و إلّا فلا مانع

من الرجوع إلی القرعـة، و إن کان المورد مما لیس له تعیین واقعی کما ورد النص– فی رجل قال: أوّل مملوک أملکه فهو حر، فورث ثلاثة– أنّه یقرع بینهم. فمن أصابه القرعة أعتق» «۱».

و لکن کلام هذا العَلَم قد ینقض بصحیح الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۴۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۹

قال: «أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث سبعة جمیعاً. قال علیه السلام: یقرع بینهم و یعتق الذی خرج سهمه» «۱»؛ نظراً إلی أنّ الرجل ملک العبید کلّهم فی آن واحد و بسبب واحد، فلا أوّل بین العبید المملوکین فی الواقع فی مفروض الروایة مع أنّها دلّت علی تعیین الأوّل بالقرعة.

و لکن یمکن الجواب عن ذلک بأنّ فی مورد هذه الروایة بعد صحة شراء العبید و تحقق الملاک یثبت حق العتق لأحدهم فی الواقع و إن لم یعلم المستحق للعتق واقعاً. و هذا بخلاف ما لو لم یکن فی الواقع شیئاً. کمثل قوله: «إحدی زوجتی طالق»؛ حیث لم یتحقق هناک أصل الطلاق، حتی یعیّن الطلاق منهنّ.

هل یعتبر تفویض الأمر إلی اللّه فی القرعة و هل یعتبر فی القرعة تفویض الأمر إلی اللّه تعالی أم لا؟

یظهر من نصوص المقام اعتبار تفویض الأمر إلی اللّه فی القرعـة بتوطین النفس علی تسلیم أمر اللّه و قبول ما خرج بالقرعة معتقداً بأنه حکم اللّه تعالی. فلو کان الاقتراع لـداعی آخر کالتجربة أو دواعی مادّیة– من دون توکیل و لا تفویض إلی اللّه تعالی– لا ینکشف بها الواقع. و الدلیل علی ذلک تعلیق خروج سهم المحق علی تفویض الأمر إلی اللّه فی صحیح أبی بصیر و جمیل «۲».

و مما دلّ علی ذلک جواب زرارة عن سؤال طیّار فی صحیح جمیل قال: «قال الطیّار لزرارة ما تقول فی المساهمة أ لیس حقاً؟ قال: زرارة: بلی هی حق، فقال الطیّار:

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم: ح ۱۵.

(۲) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴ و ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۶۰

أ لیس قد ورد أنّه یخرج سهم المحق؟ قال: بلی، قال: فتعال حتی ادّعی أنا و أنت شیئاً ثمّ نساهم علیه و ننظر هکذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحدیث بأنه لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق، فأما علی التجارب فلم یوضع علی التجارب» «۱».

و یدل علی ذلک عدة نصوص معتبرة اخری سبق ذکرها الاستدلال بالنصوص العامة.

وجه الاستدلال بها ظهورها فی تفریع خروج سهم المحق و تعلق إرادة اللّه به علی تفویض الأمر علیه.

و لا سیما بقرینة المقابلة فی قوله: «و أما علی التجارب فلم یوضع» ... أی إنّما وضعت علی ما لیس للتجارب؛ بأن کان الاقتراع لتعیین سهم المحق المتنازع فیه جدّاً بعد تفویض الأمر إلی اللّه.

و قد أجاد السید المراغی فی بیان ذلک؛ حیث قال: «إنّ ظاهر اعتبار تفویض الامر إلی اللّه تعالی فی صحة القرعة بمعنی: أن یوطّن المتقارعون أنفُسهم علی تسلیم ما أمر به اللّه و إطاعته حتّی ینکشف لهم الحق؛ فلو اتفق ذلک منه تجربةً أو من دون التفاتٍ إلی اللّه تعالی بطلب البیان فلا عبرة بذلک.

و یدل علی ذلک قید التفویض المأخوذ فی الروایات، و صرح ببعض ذلک زرارة فی جواب الطیار، کما عرفت» «۲».

و یظهر من المحقق المزبور کون التفویض واجباً تکلیفاً؛ حیث قال: «و الظاهر وجوب هـذا التوکل و التفویض علی أهل المقارعـة عند تعیّن القرعة

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴.

(۲) العناوین: ج ۱، ص ۳۷۲.

مقدمةً للواجب» «۱». وجه الاسـتظهار تعبیره بمقدمـة الواجب و لمّا بنی علی وجوب القرعـة فی موردها واجباً تکلیفیاً فلا مناص له من الالتزام بکون التفویض أیضاً واجباً تکلیفیاً؛ لوجوب ما لا یتم الواجب إلّا به.

و لکنّه غیر وجیه بل الظاهر کونه واجباً غیریاً وضعیاً؛ حیث یستفاد من النصوص شرطیته للقرعة.

و ذلک لأنّ مقدمة الواجب إنّما تجب تکلیفاً إذا کان ذو المقدمة واجباً تکلیفاً.

و القرعـة لیست من الواجبات التکلیفیة حتی تجب مقدمتها تکلیفاً، کما یجب شـراء الماء للوضوء إذا توقف علیه الوضوء لإتیان صـلاة الفریضة المضیّق وقتها و ذلک لوجوب نفس الوضوء حینئذٍ تکلیفاً.

هل یشترط کون الاقتراع بید الامام علیه السلام أو نائبه؟

قال فی العناوین: «و هل القرعة وظیفة الامام علیه السلام خاصة أو تعمّ کلَّ أحدٍ؟ وجهان» «۲».

و الأقوی جواز القرعة لکل أحد و عدم اختصاصـها بالامام علیه السـلام بل لا إشـکال فی ذلک. و ذلک لانه مقتضی عمومات القرعة فـانّ عموماتهـا- کمـا سـتعرفها- تنفی اعتبـار ذلک فی القرعـة، بل تنفی اعتبار کل شـیءٍ غیر تفویض الأمر إلی اللّه تعالی. و لصـراحة بعض النصوص الدالة بالخصوص علی مشروعیة القرعة من غیر الامام علیه السلام.

کصـحیحة الفضـیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السـلام: «فی مولود لیس له ما للرجال و لا له ما للنساء، قال علیه السلام: یقرع الامام أو المقرع به یکتب علی سهم عبد اللّه و علی سهم

(۱) المصدر.

(۲) العناوین: ج ۱، ص ۳۶۴.

أمة اللّه ثمّ یقول الامام أو المقرع» «...: ۱».

و صـحیحة محمـد بن عیسـی عن الرجل: «أنّه سـئل عن رجل نظر إلی راعٍ نزا علی شاة. قال: ان عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم یعرفها قسّمها نصفین ابداً حتی یقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» «۲».

و أما مرسلة حماد عن أحدهما علیهما السلام قال: «القرعة لا تکون إلّا للامام علیه السلام»، «۳» ضعیفة بالارسال.

و أمـا النصوص الخاصّـِ ة الواردة فی اقتراع النبی صـلی الله علیه و آله و الامام علیه السـلام، فانها حاکیـة عن قضایا واردة فی وقائع و لا تدل علی الاختصاص.

فمن هذه النصوص صـحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جاریة فی طهر واحد، فولدت، فادّعوه جمیعاً أقرع الوالی بینهم.

فمن قرع کان الولـد ولـده و یردُّ قیمـة الولـد علی صاحب الجاریة» «۴». حیث قـال: «أقرع الوالی بینهم» فـان اسـناد الاقتراع إلی الوالی بلحاظ کون سؤال الراوی عن مورد النزاع و المخاصمة.

و منها: معتبرة اسـماعیل بن مرّار عن یونس قال: «فی رجل کان له عـدّة ممالیک، فقال: أیّکم علّمنی آیة من کتاب اللّه فهو حرّ، فعلّمه واحد منهم ثمّ مات المولی و لم یدر أیهم الذی علمه أنّه قال: یسـتخرج بالقرعة، قال لا یستخرجه إلّا الامام لأنّ له علی القرعة کلاماً و دعاءً لا یعلمه غیره» «۵». و قد عبّرنا عنها بالمعتبرة لعدم ورود

---

(۱) الکافی: ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۲.

(۲) التهذیب: ج ۹، ص ۴۳، ح ۱۸۲.

(۳) التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۳.

(۴) الوسائل: ب ۱۳، من أحکام کیفیة الحکم، ح ۱۴.

(۵) الوسائل: ب ۳۴، من کتاب العتق، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۶۳

توثیق صریح فی اسماعیل بن مرّار، و إنّما حکما باعتبار ثمانیة، فلو کان فیه قدح و ضعف لبان و ظهر.

هـذا، مع اعتماد ابن الولیـد علی روایاته، مع وقوعه فی أسـناد تفسیر علی ابن إبراهیم.، و إن ناقشـنا فی أماریـة الأخیرین وحدهما علی الوثاقة إلّا أن مجموع هذه القرائن لا إشکال فی کشفها عن وثاقة الرجل و لا أقل من اعتبار روایاته.

بنـاءً علی المبنی المختـار، إلّـا أنّ الکلاـم فی دلالتهـا علی اعتبار کون الاقتراع بیـد الامام علیه السـلام أو نائبه؛ نظراً إلی ما ورد فیه من التعلیل؛ حیث إنّ اعتبار دعاءٍ أو کلام خاص فی القرعـة لا شاهد له من النص و الفتوی، بل إنّهما متفقان علی خلافه و لم یلتزم به أحدٌ فیحمـل علی الاسـتحباب؛ نظراً إلی مـا قلنـا من ظهـور العمومـات فی نفی اعتبـار أیّ شـیء- غیر تفویض الأـمر إلی اللّه تعـالی و وقوع المشـکل و المعضل- فی مشروعیة القرعة، و إلی صراحة بعض النصوص الخاصّة فی مشروعیة قرعة غیر الامام علیه السلام ممن وقعت له المشکلة.

بـل إنّ قـوله علیه السـلام: «لیس من قـوم تقـارعوا» فی صـحیح أبی بصـیر، و قوله علیه السـلام «لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه ثمّ اقترعوا» ... فی صحیح جمیل ظاهرٌ فی عدم اختصاص القرعة بالامام علیه السلام و نائبه.

و لا سیما بدلالة قوله علیه السلام: «القرعة سنة»؛ لظهورها لفظ السنة فی الاستحباب عند عدم القرینة علی شمولها للوجوب.

و لا یخفی أنّ للقرعة موارد من العبادات و الحقوق و المعاملات و المخاصمات، سیأتی بیانها فی مجاری القرعة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۶۴

أحکام القرعة

اشارة

۱- هل القرعة لازمة أو جائزة؟.

۲- کیفیة القرعة.

۳- هل القرعة تصلح لإیجاد الحق.

۴- حکم موارد خطاء القرعة.

۵- حکمها مع معارضة سایر الأدلة.

هل القرعة لازمة أو جائزة؟

یقع الکلام تارة: فی أنّ القرعة هل هی واجبة تکلیفاً فی الموارد المشکلة أم لا؟ و اخری: فی وجوب ترتیب الأثر علیها بعد إعمالها. فالکلام فی مقامین.

أما أصل الاقتراع، فیظهر من السید المراغی وجوبه تکلیفاً فی موارد القرعة و أنه علی نحو العزیمة، لا الرّخصة؛ حیث قال:

«و أما لو کان من المشکلات، فالأقوی لزوم القرعة و أنّها عزیمة؛ لظاهر أغلب ما مرّ من النصوص، فانها قریبة من الصراحة فی لزوم إعمال القرعة» «۱».

و لکنه خلاف مقتضی التحقیق؛ لعدم دلالة شیءٍ من نصوص القرعة علی وجوبها تکلیفاً؛ بحیث کان الامتناع حراماً و یعاقب علیها الممتنع. و أما توقف حلّ المشکلة علیها، فیمکن حلُّها بالرجوع إلی الحاکم لیجبر الممتنع علیها، فانّ ذلک من شئون ولایة الحاکم. فلو حکم بالقرعة یجب طاعته و یحرم الامتناع عن

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۳۶۹.

القرعة حینئذٍ؛ لا لأنّها واجبة تکلیفاً، بل لأنّ الامتناع نقض حکم الحاکم و ردّه، و هو حرام بلا إشکال.

و أما ترتیب الأثر علی القرعة بعد إعمالها، فیظهر من السید المراغی «۱» أنّ وجوبه تابعٌ لوجوب نفس القرعة. فجعل المقام الثانی تابعاً فی الحکم للمقام الأوّل.

و فیه أیضاً: أنّ ظاهر إطلاقات القرعة وجوب العمل بها و حرمة مخالفتها فی مطلق موارد مشروعیتها. فکل مورد کانت القرعة فیه مشروعة، فاقتُرِع، یجب العمل بها و ترتیب الأثر علیها. و الوجه فی ذلک دلالة صحاح أبی بصیر و جمیل و محمد بن حکیم علی خروج سهم المحق بارادة اللّه تعالی و حکمه و أنّ ما خرج بحکم اللّه تعالی غیر مخطئ. و علیه فلا إشکال فی کون مخالفة القرعة مخالفة حکم اللّه تعالی. و لا ریب فی حرمة مخالفة حکم اللّه و وجوب موافقته.

فاتضح بذلک عدم إناطة وجوب ترتیب الأثر علی القرعة و حرمة مخالفتها بوجوب أصل الاقتراع تکلیفاً، بل إنّما هو تابع لأصل مشروعیتها.

کیفیة القرعة

و لا یخفی أنّه لم ترد کیفیة القرعة فی نصٍّ خاصٍّ، إلّا نصوص الاستخارة بالبنادق و الرقاع و المساهمة. و هذه الروایات متظافرة و سیأتی ذکر هذه النصوص مفصّلًا فی تحقیق الاستخارة. و قد جاءت کیفیتها أیضاً فی کلمات الفقهاء، کما ذکرها فی الجواهر «۲».

و المعیار مراعاة عدم مداخلة إرادة البشر و علمه فی تعیین المشتبه. و

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۳۷۰.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۰، ص ۳۴۴- ۳۴۷.

مراعاة الستر و تعديل السهام و تفويض الأمر إلى اللّه و التعيين بالاقتراع فقط، من غير اطلاع أحد على المكتوب فى الأوراق أو ساير الخصوصيات قبل الاخراج.

و قال فى الجواهر فى بيان كيفية القرعة فى القسمة: «بأن يُكتب أسماءُ الشركاء أو السهام، كلٌّ فى رقعة و تصان و يؤمر من لم يطّلع على الحال باخراج إحداها على اسم أحد المتقاسمين أو أحد السهام، هذا إن اتفقت السهام قدراً. و لو اختلفت، قسّم على أقل السهام، و جعل لها أول يعيّنه المتقاسمون، و إلّا الحاكم و تكتب أسماؤهم، لا أسماء السهام؛ حذراً من التفريق، فمن خرج اسمه أولًا أخذ من الأوّل، و اكمل نصيبه منها على الترتيب، ثمّ يخرج الثانى إن كانوا أكثر من اثنين، و هكذا». «۱»

و أنت ترى أنّه لم يستند فى كيفية القرعة إلى نصّ أو إجماع أو دليل آخر.

و لكن وردت فى الاستخارة بالرقاع و البنادق و المساهمة نصوص قد بيّن فيها الامام عليه السلام كيفية هذه الاستخارات بما يكون من قبيل القرعة فى ماهيته و كيفيته.

و سيأتى بيان هذه النصوص فى الرسالة التى أفردناها فى الاستخارة عقيب مباحث القرعة.

و قال فى المسالك- فى ذيل كلام المحقق فى بيان كيفية القرعة- ما لفظه: «و ما ذكره من كتبة الأسماء و السهام و وضعه فى بندقة من طين و نحوه، هو المشهور فى استعمال الفقهاء، و لكن لا يتعيّن. فلو جعلها بالأقلام و الحصى و الورق و ما جرى مجراها مع مراعاة الستر، كفى». «۲»

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۲۶، ص ۳۰۹.

(۲) مسالك الأفهام: ج ۱۴، ص ۴۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۶۷

و قال فى الجواهر- بعد نقل كلام صاحب الشرائع فى كيفية القسمة-: «و الظاهر عدم وجوب خصوص كتابة الرقاع و عدم الصون فى ساتر، بل و عدم وجوب كون المأمور مكلفاً، بل و غير ذلك من القيود المزبورة؛ إذ المراد حصول التعيين من غير اختيارهما أو وكيلهما، بل يفوضان أمره إلى اللّه تعالى و يفعلان ما يفيده و إن كان الأولى الاقتصار على المأثور و المعهود». «۱»

و ليس مراده من المأثور ورود كيفية خاصة فى رواية بل مراده الكيفية المأثورة فى فتاوى الأصحاب.

و حاصل الكلام: أنّ المعيار فى كيفية القرعة مراعاة الستر فى كتابة السهام و الأسماء و الرُّقَع المكتوبة و كذا فى إخراجها. و لا ريب فى أولوية ما هو أدقّ رعاية و أقل كلفة و أخصر طريقاً من الطرق المذكورة، كما يستفاد ذلك من كلمات الشهيد «۲» و غيره من فحول المحققين.

هل القرعة تصلح لإيجاد الحق

و مما ينبغى البحث عنه فى بيان مفاد نصوص القرعة، أنها تفيد تعيين حق المستحق الواقعى و إخراج سهمه فى موارد الاشتباه و التردّد بمشية اللّه تعالى و إرادته. و من هنا يمكن استفادة أماريتها؛ حيث أنّها طريق إلى الواقع و كاشفة عنه.

كما أشار إلى ذلك فى الجواهر بقوله: «و القرعة لاستخراج خصوص ما لكل منها من المصداق المتردد واقعاً، فتكشف حينئذٍ عن كون حقّه فى الواقع ذلك، و لو لسبق علم اللّه تعالى بوقوعها عليه، و لا يحتاج بعد إلى عموم، أو عقد

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۴۰، ص ۳۴۴- ۳۴۵.

(۲) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۶۸

آخر یقتضی الملک أو اللزوم فتأمل جیّداً فانّه دقیق نافع» «۱».

و أما أنّها هل تصلح لإیجاد الحق بعد ما لم یکن ثابتاً لأحد قبل الاقتراع؟ أم لا، بل إنّما تختص بموارد تعیین الحق المشتبه و تمییزه بعد ما کان ثابتاً واقعاً و فی علم اللّه لأحد المتنازعین قبل الاقتراع؟

ظاهر الکلام المزبور من صاحب الجواهر الثانی؛ حیث یستفاد من کلامه أنّ شأن القرعهٔ تعیین الحق الثابت لأحد المتنازعین واقعاً لو لا القرعهٔ.

و یستفاد ذلک من بعض نصوص المقام؛ نظراً إلی دلالهٔ قوله علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فی صحیح أبی بصیر و جمیل «۲».

وجه الدلالهٔ أنّه لو لم یکن حقاً ثابتاً لمحقٍّ قبل القرعهٔ، لا یصح التعبیر بخروج سهم بالقرعهٔ. فان خروج الشیء فرع ثبوته فی موطنه قبل آن الخروج.

و علیه فلیست القرعهٔ مشرّعهً لإیجاد حق لم یکن ثابتاً فی الواقع لمحقٍّ قبلها، کما فی بعض أنحاءِ الاقتراعات من جانب بعض البنوک لتعیین الجوائز. و بناءً علی هذا الأساس فلا یترتب علیها أحکامها، من الملکیهٔ و اللزوم و عدم جواز الاقالهٔ و غیر ذلک.

حکم موارد خطاء القرعهٔ

و أما فی موارد العلم بخطإ القرعهٔ کما لو عَلِم من له الحق واقعاً أنّ القرعهٔ أخطأ، فلا إشکال فی وجوب تبعیتها.

و مقتضی التحقیق فی المقام عدم وقوع الخطاء فی القرعهٔ؛ نظراً إلی دلالهٔ

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۳۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۳ من کیفیهٔ الحکم ح ۶ و ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۶۹

النص علی ذلک، کیف و قد أخبرنا الامام المعصوم بأنها لا تُخطئ؟!

و علی فرض عدم تطابق القرعهٔ مع الحق المعلوم عند صاحبه. فلاـ مناص من الالتزام بأن ما یظن صاحب الحق أنّه حقه غیر مطابق للواقع الثابت فی علم اللّه، فلعلّه اشتراه ممن اشتراه من غاصب کما فی موارد الایادی الغاصبهٔ و لکنه لا یعلم بذلک، بل إنّما اشتراه من البائع معتقداً بأنه ملکه، فتکشف الواقع حینئذٍ عن الواقع الثابت عند اللّه المستور عن الناس.

أو یکون هناک اختلال فی نیهٔ المتقارعین؛ بأن اقترعوا علی التجارب أو لدواعی اخری من غیر تفویض الأمر إلی اللّه، کما عرفت فی صحیحهٔ جمیل مما جری بین الطیّار و بین زرارهٔ من المباحثهٔ فی ذلک «۱».

و لکن الذی یقتضیه التحقیق: أنّ ظاهر قوله علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» و «فلیس بمخطئٍ» إصابهٔ القرعهٔ للواقع فی الحق المشتبه بین المتنازعین، و أنّه لا یخرج بالقرعهٔ إلّا سهم المحق واقعاً، کما قلنا آنفاً. و علی فرض خطأه فی مورد کما لو علم المالک الواقعی بأن سهمه خرج باسم غیره بالقرعهٔ فالتوجیه الصحیح أنّ ذلک الحق إنّما یستحقه ذلک الغیر واقعاً و أنّه مستحقه الواقعی فی علم اللّه. و الوجه فی ذلک دلالهٔ قوله علیه السلام: «کل ما حَکَم اللّه به فلیس بمخطئٍ» علی دوران الواقع فی موارد القرعهٔ مدار حکم اللّه تعالی، لا الواقع الخارجی الثابت قبل القرعهٔ.

و قد أجاد فی العناوین فی بیان ذلک؛ حیث قال: «و من هنا ظهر أنّ القرعهٔ کما تکون کاشفهٔ تکون مثبتهً. یحتملهما روایهٔ ابن حکیم، حیث قال: إنّ القرعهٔ تخطئ و تصیب؟ فقال علیه السلام: کل ما حکم اللّه به فلیس بمخطئٍ.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کيفية الحکم، ح ۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۰

و المراد على الكشف أنّ مـا حكم اللّه به مبيِّن للواقع قطعـاً و لاـ يكون مخالفـاً للواقع. و على الاثبـات يكون معنـاه ما حكم اللّه به فهو الصواب. فيكون جعلًا للحكم ابتـداءً. فالفرض أنّ القرعـة ليس بمخطئٍ، بل إمّا كاشف عن الواقع لو كان أحـدهما معيّناً فى الواقع، أو مثبت ابتداءً، لو لم يكن كذلك، و كلاهما متّبع.

نعم، هل يستفاد منه أنّ صورة تعيّن الواقع لو أخرجت القرعـة خلافه يتّبع فيكون كالجعل الابتدائى، أولًا، بل الظاهر أنّ القرعة فى هذا المقام لا تخرج إلّا الواقع؟ وجهان.

و الظاهر من قرينـة السؤال: الثانى، لأنّ غرض السائل من الإصابة و الخطأ إبراز الواقع و عدمه، لا أنّه لو فرض حكم اللّه بخلاف ما كان معيّناً قبل القرعة فى الواقع لكان هذا خطأً، فيكون قوله عليه السلام: ليس بمخطئٍ، أنّه لا يقع كذلك، بل لا يخرج إلّا نفس الواقع.

مع احتمـال أن يقـال: إنّ المراد فى الجواب تنبيه السائل على أنّ إصابـة الواقع و العـدم لا دخل له فى الخطأ و الصواب، بل الميزان فى الصواب و الخطأ حكم اللّه، فكل ما حكم اللّه به هو الصواب، و لا دخل لكون شـىء معيّناً فى نظرنا فى ذلك فتأمل. و يصير الحاصل: أنّ حكم اللّه يكشف عن تعيّن خلافه» «۱».

حكمها مع معارضة ساير الأدلّة

قـد عرفت أنّ القرعـة إنّما جُعلت لكل أمر مشكل لا مناص منها. و عليه فاذا كانت المشـكلة قابلـة للارتفاع بقيام أمارة كخبر الثقـة أو البينة و نحوهما، لا تصل النوبة إلى القرعة.

و أما الاصول الجارية فى موارد الشبهات الحكمية التكليفية أو الوضعية

---

(۱) العناوين: ج ۱، ص ۳۶۴- ۳۶۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۱

فلا مساس لها بالقرعـة حتى تقع المعارضـة بينهما؛ نظراً إلى اختصاص القرعـة بالشـبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالى؛ بمعنى الشبهات المحصورة و غير المحصورة من موارد الاشتباه فى الموضوعات الخارجية من الحقوق و غيرها.

و أما الشـبهات الموضوعية الراجعة إلى الشـبهة فى الأحكام الوضـعية، كالطهارة و النجاسة و الشرطية و المانعية، و نحو ذلك فمرجعها إلى الاصول الجارية فيها.

نعم قـد يتفق التعارض بين مقتضـى القرعـة و بين مقتضـى الاصل الجارى فى مثل الملكيـة و النجاسة و الطهارة و نحوه كموارد اشـتباه الغنم الموطوءة و المـال المردّد بين جماعـةٍ. ففى هـذه الموارد تحكّم نصوص القرعـة لأنهـا موضع النص، و لكن لاـ بـد من الاقتصـار بمواردهـا و لاـ يمكن التعـدى عنهـا؛ اقتصـاراً فيمـا خالف القاعـدة على موضع النص. و قـد بحثنا عن هـذه القاعـدة فى محلها من علم الاصول فى المجلد الرابع من كتابنا «بدائع البحوث». و أما كون القرعة أمارة و معارضـها أصـلًا، لا ينافى تقديم الاصل بل تقدمُه طبعاً، بل وروده على القرعة؛ لما يستفاد من أدلّة القرعة من اختصاص أماريتها بموارد الاشكال فاذا ارتفع المشكل، لا موضوع للقرعة.

تطبيقها على محل الكلام أنّ قاعدة الطهارة و أصالة العدم أو الاستصحاب ربما تقتضيان خلاف ما خرج بالقرعة. فيكون مؤدّى القرعة فى مثل هذه الموارد خلاف مقتضـى القاعدة. فلا يمكن التعدى حينئذٍ عن مورد النص الدال على مشروعية القرعة فيه بالخصوص إلى غيره من مجارى تلك القاعدة الأوّلية.

و قد أجاد فى بيان ذلك السيد الخوئى قدس سره؛ حيث قال:

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۲

«و الذى يستفاد من مجموع الروايات الواردة فى القرعة و مواردها أنّها جعلت فى كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى و لا الظاهرى. و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل فى قولهم: إنّ القرعة لكل أمر مشكل. و إن لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، و هو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور فى متن الكتب الفقهية، فان المراد- من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال- عدم العلم بالحكم الواقعى، و عدم الاطمئنان بالحكم الظاهرى لجهة من الجهات، لا عدم العلم الاطمئنان بالحكم الواقعى فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود فى جميع الاحكام الفقهية، سوى القطعيات.

و بالجملة، مورد القرعة- نظراً إلى مورد الروايات الواردة فيها- هو اشتباه الحكم الواقعى و الظاهرى، فالمراد من المجهول فى قوله عليه السلام فى رواية: كل مجهول ففيه القرعة. هو المجهول المطلق أى المجهول من حيث الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ظهر بما ذكرناه أنّه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورود، إذ بالاستصحاب محرز الحكم الظاهرى، فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و الظاهرى على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعة أدنى أصل من الاصول كأصالة الطهارة و أصالة الحل و غيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعلية فى ظرف الشك فى الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفى القرعة بانتفاء موضوعه.

و ظهر بما ذكرناه أيضاً أنّه لا- أساس لما هو المعروف فى ألسنتهم: من أنّ أدلّة القرعة قد تخصصت فى موارد كثيرة. و كثرة التخصيص صارت موجبة لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها فى موارد انجبار ضعفها بعمل الاصحاب فيها. و ذلك، لأنّ الموارد التى لم يعمل فيها بالقرعة إنّما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهرى

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۳

فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية، لا لأجل تخصيص أدلّة القرعة، فلم تثبت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوهنها.

نعم قد يعمل بالقرعة فى بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوءٌ فى قطيع، فانّه ورد نص دال على أنّه بنصف القطيع و يقرع، ثمّ يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقى. و لو لا النص الخاص، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع» «۱».

كما أنّ قاعدة العدل و الانصاف محكّمة- فى موارد جريانها- على القرعة؛ نظراً إلى ارتفاع المشكلة بجريانها، إلّا فيما ورد النص فيه بالقرعة بالخصوص.

فيجب العمل فيه بالقرعة. و لكنّه لما كان حينئذٍ خلاف مقتضى القاعدة، يجب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص.

---

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۴۱- ۳۴۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۴

«مجارى القاعدة»

اشارة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۵

۱- عدم اختصاصها بالتنازع فى الحقوق.

۲- كلام السيد الامام الراحل قدس سره و نقده.

۳- الموارد المنصوصة بالخصوص.

۴- مقتضی التحقیق فی ضابطة جریان القرعة.

قاعدة القرعة إنّما تجری فی الشبهات الموضوعیة؛ بمعنی موارد الاشتباه فی الموضوعات الخارجیة المقرونة بالعلم الاجمالی التی لا یمکن فیها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنصّ من الکتاب و السنة. و هذه هی الضابطة الکلیة فی جریان قاعدة القرعة. و یستفاد ذلک من مجموع النصوص الواردة فی القرعة.

و أما الشبهات الحکمیة و کذا الموضوعیة الراجعة إلی الشبهة فی الأحکام الوضعیة کالطهارة و النجاسة و الملکیة و الشرطیة و المانعیة و نحوها، فانّ المحکّم فیها الاصول، کأصالة الطهارة و أصالة عدم التذکیة و أصالة عدم الانتقال و نحو ذلک ما لم ینجر إلی المخالفة القطعیة، و إلّا فلا بد من الاحتیاط فی الشبهات المحصورة و لو بالاجتناب عن بعض الأطراف، إلّا فی موارد ورد النصّ الخاص فیها بالقرعة.

و لمّا کانت القرعة فی مجاری الاصول الشرعیة خلاف مقتضی القاعدة، فلا بد فی جریانها من الاقتصار علی موضع النص. و کذا فی موارد جریان الأمارات الشرعیة و العقلیة و العقلائیة، حتی مثل قاعدة العدل و الانصاف، لو بنینا علی حجیتها، کما هو الحق. و قد بحثنا عنها مفصّلًا فی المجلّد الأوّل من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال».

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۷۶

و أما ما ورد فی بعض النصوص المعتبرة، «۱» من جریان سیرة أمیر المؤمنین علیه السلام علی القرعة فی کلّ أمرٍ لم یرد فیه کتابٌ و لا سنّةٌ، فالمقصود ما یعمّ أدلّة الأمارات و الاصول؛ بمعنی عدم ورود نصٍّ من الکتاب و السنة و لا الاجماع فی ذلک المورد بالخصوص، بلا فرق بین أدلّة الأمارات کخبر العدل و البیّنة، و بین أدلّة الاصول کقاعدة الطهارة و الاستصحاب و نحو ذلک.

و التعبیر الوارد فی هذه النصوص بیان للأمر المشکل و الملتبس المذکور فی سایر نصوص الباب موضوعاً للقرعة، کما یشهد لذلک ما ورد فی ذیل هذه النصوص بقوله علیه السلام: «و هی من المعضلات».

و علیه فالضابطة الأوّلیة فی باب القرعة اختصاصها بموارد لم یمکن تعیین المشتبه و رفع المشکلة و حلّ المعضل بدلالة نصّ من الکتاب و السنة.

و بناءً علی هذا الأساس فلو أمکن فی مورد رفع الاشتباه و حل المعضل بنصّ من الکتاب و السنة، فمع ذلک ورد فیه النص بالقرعة، یکون علی خلاف مقتضی القاعدة و یجب فیه الاقتصار علی موضع النص و لا یمکن التعدی إلی غیره من الموارد الممکن فیها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنص من الکتاب و السنة.

---

(۱) بصائر الدرجات/ لمحمد بن الحسن الصفار: ص ۴۰۹، ح ۴، و ص ۴۱۰، ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۷۷

عدم اختصاصها بالتنازع فی الحقوق

إنّ مشروعیة القرعة لا تختص بموارد التنازع فی الحقوق، کما قد یستظهر من صحاح أبی بصیر و جمیل و معاویة و الحلبی «۱». و ذلک لعدم فرض التنازع فی الأوّلین، و عدم دلالة المورد علی الاختصاص فی الأخیرین، و کذا ما شابههما من النصوص الواردة فی موارد خاصة؛ حیث إنّه لم یرد فی هذه النصوص تعبیر فی کلام الامام علیه السلام یدل علی اختصاص مشروعیة القرعة بموارد التنازع فی الحقوق، أو بالموارد المذکورة فیها.

و لا ینقض بتفویض الأمر إلی اللّه لعدم کونه من قبیل المورد.

و أما الدليل على التعميم فعموم عدّة من الأخبار الواردة فى القرعة، كقوله عليه السلام: «كل مجهول ففيه القرعة» «۲» فى صحيح محمد بن حكيم. و قوله: «القرعة سنّة» «۳» فى صحيح إبراهيم. و قوله عليه السلام: «فأىّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى اللّه عز و جلّ أ ليس اللّه يقول: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «۴» فى صحيح منصور بن حازم. و قوله: «و هى من المعضلات» فى صحيح موسى البجلى و معتبرة عبد الرحيم؛ حيث يفهم منهما أنّ موضوع القرعة وقوع المعضل، و بما أنّه من مصاديق المعضلات يجوز فيه القرعة.

و بذلک تدل هذه النصوص على مشروعية القرعة فى كل معضل و مجهول و مشكل لم يمكن فيه رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنصّ من الكتاب و السنة،

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من كيفية الحكم، ح ۴، ۶، ۱۴، ۵.

(۲) المصدر: ح ۱۱.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) المصدر: ح ۱۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۸

بلا اختصاص بموارد التنازع فى الحقوق.

هذا مع استشهاد الامام فى ذيله بقضية مساهمة يونس الواردة فى القرآن، مع عدم كونها من قبيل التنازع فى حق. و مثله ساير النصوص المفسّرة للآية.

كلام السيد الإمام الراحل قدس سره و نقده

ثمّ إنّ للسيد الامام الراحل كلاماً فى المقام، حاصله: إنّ سيرة العقلاء إنّما جرت على القرعة فى موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح مطلقاً- سواءٌ كان لها واقع معلوم عند اللّه أم لا- بعنوان أحد طرق فصل الخصومة عند فقدان ساير الطرق.

و إنّ النصوص الواردة فى القرعة كلها ناظرة إلى ذلک واردة فى هذا المورد، لا غيره، إلّا ما ورد فى اشتباه الغنم الموطوءة، فلا بد من التعبّد بمورده. ثمّ وجّه هذا المورد بأنّ التعبّد بالقرعة فى هذا المورد أيضاً يمكن أن يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة أو حقوق أربابها.

قال قدس سره: «و محصّل الكلام أنّه لا إشكال فى بناء العقلاء على العمل بالقرعة فى موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند اللّه أو لا.

و بالجملة القرعة لدى العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن فى مورد لا يكون ترجيح فى البين و لا طريق لإحراز الواقع ...

إلى أن قال: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المتتبع فى الموارد المتقدّمة التى وردت فيها الأخبار الخاصة و كذا المتأمل فى كلمات الأصحاب فى الموارد التى حكموا بالقرعة يحصل له القطع بأنّ مصبّ القرعة فى الشريعة ليس إلّا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل. فان الروايات على كثرتها، بل تواترها- باستثناء مورد واحد

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۹

سيأتى الكلام فيه- إنّما وردت فى موارد تزاحم الحقوق سواء أ كان لها واقع معلوم عند اللّه مجهول لدى الخصمين أو لا ...؟

نعم يبقى مورد واحد- هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة- مما لا يمكن الالتزام بها فى اشتباهها فلا بد من الالتزام فيه بالتعبد فى المورد الخاص لا يتجاوز منه إلى غيره ...

و يمكن أن يقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقية كما أشار إليه فى النص بقوله: فان لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها، و فى رواية تحف العقول: فايهما وقع السهم بها ذبحت و احرقت و نجى سائر الغنم و التعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها. و ربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فان قطيع الاغنام يكون من أرباب متفرقة غالباً فيتزاحم حقوقهم. و بالجملة من تتبع موارد النص و الفتاوى يظهر له أنّ مصب القرعة ليس إلّا ما أشرنا إليه» (۱).

هذا، و لكن المناقشة فيه أولًا: بأنّ نصوص القرعة قد دلّت على اعتبار قيد التفويض إلى اللّه و عدم ورود كتاب و لا سنة فى موردها. و هذان القيدان غير معتبرين فى بناء العقلاء. فليست نصوص القرعة إمضاءً لما جرى فى سيرة العقلاء، بل دلّت على تخطئتها.

و ثانياً: بأنّ المستفاد من نصوص القرعة أنّها طريق إلى الواقع، كقوله عليه السلام:

«إلّا خرج سهم المحق» و «ما حكم للّه فليس بمخطئٍ» و «فتصيب» فى النصوص

---

(۱) الرسائل/ طبع مطبعة مهر: ج ۱، ص ۳۴۸– ۳۴۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۰

الصحيحة المذكورة. و هذا إنّما هو من شأن الأمارات، بل القرعة دائم الاصابة إلى الواقع بارادة اللّه بعد تفويض الأمر إليه تعالى. و ليست القرعة لدى العقلاء كذلك، كما هو واضح.

و ثالثاً: بأنّ عمومات القرعة تنفى اختصاص اعتبارها بموارد تزاحم الحقوق. و وقوع المخاصمة فيها، كما عرفت آنفاً.

الموارد المنصوصة بالخصوص

قد وردت نصوص دلّت على مشروعية القرعة فى موارد خاصة. و جاءَ ذكر بعض هذه الموارد فى كلام الشهيد و إليك نص كلامه. قال:

«كل أمر مجهول فيه القرعة بالنص و لها موارد، منها: بين أئمة الصلاة عند الاستواء فى المرجحات. و بين أولياء الميت فى تجهيزه من الاستواء. و بين الموتى فى الصلاة و الدفن مع الاستواء فى الأفضلية، أو عدمها. و بين المزدحمين فى الصف الأوّل مع استوائهم فى الورود، و كذا فى القعود فى المسجد أو المباح، و كذا فى الحيازة، و إحياء الموات، و فى الدعاوى و الدروس، إلّا أن يكون منهم مضطراً لسفر، أو امرأة. و بين الزوجات فى الأسفار، و فى الابتداء لو سبق اليه زوجتان دفعةً. و بين الموصى بعتقهم، أو المنجز من غير ترتيب. و عند تعارض البينتين، أو تعارض الدعويين. و لا تستعمل فى العبادات فى غير ما ذكرناه، و لا الفتاوى، و الأحكام المشتبهة، إجماعاً» (۱).

هذه الموارد– التى ذكرها الشهيد– جملة من موارد القرعة.

و إنّ لها موارد اخرى أيضاً وردت فيها النصوص الخاصة و لم تُذكر فى

---

(۱) القواعد و الفوائد: ص ۲۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۱

كلام الشهيد.

و ذلك مثل ما ورد فى تعيين الغنم الموطوءة المشتبهة، كما فى صحيحة محمد بن عيسى: «محمد بن عيسى عن الرجل أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة، قال عليه السلام: إن عرفها ذبحها و أحرقها، و ان لم يعرفها قسّمه نصفين أبداً حتى يقع السهم بها،

فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» «۱».

و ما ورد فی تعیین المعتق المتردّد بین عدة ممالیک کما فی صحیحة ابن مسلم «۲» و غیره «۳».

و فی تعیین الوارث المشتبه بین صبیین، کما فی صحیحة حریز و موثق ابن مسلم و غیرهما «۴».

و ما ورد منها فی تعیین جنس الخنثی، کصحیح الفضیل و غیرها «۵».

و ما ورد فی تعیین الولد المولود من وطی عدّة فی طهر واحد، کما فی صحاح الحلبی و أبی بصیر و معاویة بن وهب و سلیمان بن خالد و غیرها «۶».

إلی غیر ذلک من النصوص الواردة فی موارد مختلفة. و قد عدّ السید الامام

---

(۱) التهذیب: ج ۹، ص ۴۳، ح ۱۸۲.

(۲) التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۱.

(۳) التهذیب: ج ۹، ص ۱۷۱، ح ۴۶.

(۴) التهذیب: ج ۹، ص ۳۶۲، ح ۱۱ و ۱۲ و ص ۳۶۳، ح ۱۸ و ۱۷، و الکافی: ج ۷، ص ۱۳۷، ح ۴.

(۵) الکافی: ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳ و ۲، و التهذیب: ج ۹، ص ۳۵۶، ح ۷ و ج ۶، ص ۲۳۹، ح ۱۹، و الفقیه: ج ۴، ص ۳۲۹، ح ۵۷۰۵.

(۶) الکافی: ج ۵، ص ۴۹۰، و التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۶، و ص ۲۳۸، ح ۱۶، و ص ۲۳۹، ح ۲۰، و ج ۹، ص ۳۴۸، ح ۲۳، و ج ۸ ص ۱۶۹، ح ۱۵ و ۱۴، و الفقیه: ج ۳، ص ۹۲، ح ۳۳۹۲، و ص ۹۴، ح ۳۳۹۵، و ۳۳۹۹.

الراحل موارد القرعة التی وردت فیها النصوص بالخصوص و أحصاها إلی اثنین و عشرین مورداً. «۱»

مقتضی التحقیق فی ضابطة جریان القرعة

مقتضی التحقیق فی ضابطة جریان القرعة: اختصاصها بموارد الشبهات الموضوعیة المقرونة بالعلم الاجمالی التی لم یمکن فیها حلّ المشکلة و رفع العویصة بأمارة أو أصل شرعی، کما فی المال المتردد بین شخصین تنازعا فیه.

و علیه فلو کان لأحدهما یدٌ تجری قاعدة الید، أو قامت لأحدهما بینة یتعین العمل بالبینة، أو موارد اشتباه الشیء النجس إذا جرت قاعدة الطهارة أو أصالة عدم التذکیة فی موارد اشتباه المذکّی بالمیتة، أو أصالة الاحتیاط فی الشبهات المحصورة، و نحوها من موارد جریان الأمارات و القواعد و الاصول الشرعیة.

و السر فی ذلک أنّ فی موارد قیام الأمارات و جریان الاصول لمّا ترتفع بها المشکلة لا تصل النوبة إلی القرعة. إلّا أن یرد فیها نص خاص بالقرعة، فحینئذٍ إذا دلّ نصٌّ بالخصوص علی تعیّن القرعة فی مورد، یجب الاقتصار فیه علی موضع النص و لا یجوز التعدی إلی غیره. و ذلک لقاعدة وجوب الاقتصار فیما خالف القاعدة علی موضع النص. و قد بحثنا عن هذه القاعدة مفصّلًا فی المجلّد الثالث من کتابنا «بدائع البحوث»، فراجع.

و قد عرفت أیضاً عدم اختصاصها بباب التنازع فی الحقوق لأعمّیة مفاد نصوصها، کما عرفت.

---

(۱) راجل الرسائل/ للسید الامام: ج ۱، ص ۳۴۵- ۳۴۰.

التطبیقات الفقهیهٔ

اشارهٔ

و قد استدل الفقهاء- من القدماء و المتأخرین- بقاعدهٔ القرعهٔ و نصوصها فی فروع کثیرهٔ من مختلف أبواب الفقه.

فمن هذه الفروع مسألهٔ الاختلاف فی ولد جاریهٔ اشتراها رجلان فواقعاها جمیعاً.

قال أقدم المحدثین و أجلّهم الشیخ الصدوق: «و إذا اشتری رجلان جاریهٔ، فواقعاها جمیعاً فأتت بولد، فانّه یقرع بینهما، فمن أصابته القرعهٔ الحق به الولد، و یغرم نصف قیمهٔ الجاریهٔ لصاحبه» «۱». و نظیره جاءَ فی کلام الشیخ المفید «۲».

و منها: مسألهٔ من أعتق بعض عبیده و لم یعلم من المُعتَق.

قال الفقیه الأقدم الأجلّ الشیخ المفید فی رسالته المسمّاهٔ بالعویص: مسألهٔ اخری: «رجل کان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم یعلم من المعتق علیه. الجواب: یقرع بینهم، فمن خرجت القرعهٔ علیه عُتِقَ» «۳».

و منها: مسألهٔ تردّد حق بین شخصین تساوت الشهود فی العدالهٔ و التعداد.

قال مؤسّس الفقه الامامیهٔ الشیخ الطوسی فی النهایهٔ: «و من شهد عنده شاهدان عدلان علی أنّ حقّاً ما لزید فان کانت أیدیهما خارجتین معاً، فینبغی للحاکم أن یحکم لأعدلهما شهوداً. فان تساویا فی العدالهٔ، کان الحکم لأکثرهما

---

(۱) المقنع: ص ۴۰۱.

(۲) المقنعهٔ: ص ۵۴۴.

(۳) العویص/ طبع المؤتمر العالمی: ص ۵۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۸۴

شهوداً، مع یمینه باللّه تعالی أنّ الحق له. فان تساویا فی العدد اقرع بینهم، فمن خرج علیه، حلف و کان الحکم له. فان امتنع من خَرَجَ اسمُه فی القرعهٔ من الیمین، حلف الآخر و کان الحکم له». «۱»

و قال فی الخلاف: «إذا تعارضت البیّنتان علی وجه لا ترجیح لأحدهما علی الاخری اقرع بینهما. فمن خرج اسمه حلف و أعطی الحق. هذا هو المعوّل علیه عند أصحابنا» «۲».

و لا یخفی أنّ الشیخ رتّب علی ذلک- أی استعمال القرعهٔ عند تعارض البینتین- فروعاً عدیدهٔ فی مختلف أبواب الفقه فی کتبه المختلفهٔ.

و قال ابن ادریس: «فأما مذهب أصحابنا فی هذه المسألهٔ فمعروف، إذا تقابل البینتان و لم یترجح إحداهما علی الاخری بوجه من الوجوه و أشکل الأمر، فانهم یرجعون إلی القرعهٔ؛ لأنّ أخبارهم ناطقهٔ متظاهرهٔ متواترهٔ فی أنّ کلّ أمر مشکل فیه القرعهٔ، و هم مجمعون علی ذلک» «۳».

و قد عرفت من کلامه إجماع الأصحاب علی استعمال القرعهٔ فی کل أمر مشکل من مختلف الفروع و الأبواب.

و منها: مسألهٔ میراث الخنثی المشکل،

فحکموا فیها بالقرعة.

قال الشیخ الطوسی فی النهایة: «إذا وُلد مولود لیس له ما للرجال و ما للنساء اقرع علیه: فإن خَرَجَ سهم الرجال الحِق بهم و ورث میراثهم. و إن خرج سهم النّساء الحق بهنّ و ورث میراثهن. و کل أمر مشکل مجهول یشتبه الحکم

(۱) النهایة/ من منشورات قدس: ص ۳۴۴- ۳۴۳.

(۲) الخلاف: ج ۶، ص ۳۳۷.

(۳) السرائر: ج ۱، ص ۸۷.

فیه فینبغی أن تستعمل فیه القرعة؛ لما روی عن أبی الحسن موسی علیه السلام و عن غیره من آبائه و أبنائه علیهم السلام من قولهم: کل مجهولٍ ففیه القرعة، قلت له: إنّ قرعة تخطئ و تصیب، فقال علیه السلام: کل ما حکم اللّه به فلیس بمخطئٍ» «۱».

و منها: مسألة تردّد البهیمة الموطوءة و اختلاطها بغیرها من البهائم الموجودة فی القطیع؛

فحکموا فیها بالقرعة.

قال الشیخ الطوسی: «فان اختلطت البهیمة الموطوءة بغیرها من البهائم و لم تتمیّز، قُسِّمَ القطیع الذی فیه تلک البهیمة و اقرع بینهما، فما وقعت علیه القرعة، قُسِّم من الرأس و اقرع بینهما إلی أن لا تبقی، إلّا واحدة» «۲».

و منها: مسألة القسمة بالقرعة.

قال الشیخ فی الخلاف: «القسمة إذا کان فیها ردٌّ أو لم یکن فیها ردٌّ، لا یدخلها خیار المجلس إذا وقعت القرعة و عُدّلت السهام، سواءً کان القاسم الحاکم، أو الشریکین، أو غیرهما» «۳».

و قال فی الشرائع: «و تکون بتعدیل السهام و القرعة» و قال فی المسالک فی شرحه: «أیّ تکون القسمة الاجباریة تامّةً بذلک. فمتی حصلت القرعة، لزمت» «۴».

و لا یخفی أنّ التعریفات المترتبة علی اعتبار القرعة فی باب القسمة کثیرة.

و استعمال القرعة فی جمیعها مورد اتفاق الأصحاب.

(۱) النهایة: ص ۳۴۶- ۳۴۵.

(۲) المصدر: ص ۷۰۹.

(۳) الخلاف: ج ۳، ص ۱۸.

(۴) مسالک الافهام: ج ۴، ص ۳۲۰.

و منها: مسألة اشتباه قتلی المشرکین بقتلی المسلمین

فحکم فیها ابن ادریس بالقرعة؛ معلّلًا باتفاق أصحابنا علی ذلک.

قال: «و إذا اشتبه قتلى المشركين بقتلى المسلمين، فقد روى أنّه يُوارى منهم من كان صغير الذكر. و هذا رواية شاذة، لا يعضدها شيءٌ من الأدلّة. و الأقوى عندى أنّه يقرع عليهم؛ لأنّ كل أمر مشكل عندنا فيه القرعة بغير خلاف، و هذا من ذاك» «۱». و ليس هذا المورد من قبيل تزاحم الحقوق و من تبع فى مطاوى كلماتهم يجد فروعاً فقهية كثيرة ليست من قبيل تزاحم الحقوق.

إلى غير ذلك من الفروع الفقهية الكثيرة المنتشرة فى أبواب الفقه و هى أكثر من أن تحصى، و قد عرفت جعله منها فى مطاوى ما بيّناه و نقلناه من النصوص و كلمات الأصحاب. و من أراد التتبع فى ذلك فليرجع كتب الأصحاب من القدماء و المتأخرين و المعاصرين.

---

(۱) السرائر: ج ۲، ص ابن ادريس.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۷

«تحقيق» «فى الاستخارة»

اشارة

منصة الاستخارة فى الشريعة و أهميتها

شبهات و ردود

معنى الاستخارة؛ لغةً و اصطلاحاً

أقسام الاستخارة بمعناها الأخص الشائع

مدرك الاستخارة

شرائط الاستخارة و آدابها

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۸

منصة الاستخارة فى الشريعة و أهمّيتها

اشارة

۱- رفع التحيُّر و تحصيل العزم الراسخ.

۲- الخضوع و الخشوع لعظمة اللّه و التوكل و تفويض الأمر إليه.

۳- دور الاستخارة فى فلاح الانسان و نجاحه.

۴- الاستخارة من آيات وجود اللّه.

۵- كلام صاحب الحدائق فى الغرض من الاستخارة.

قد استقرّ دأب الفقهاء على البحث عن الاستخارة فى صلاة الاستخارة من أقسام الصلوات المندوبة.

و لكن جرت عادة المحققين الباحثين عن القواعد الفقهية عقد البحث عن الاستخارة فى فذلكة البحث عن قاعدة القرعة. و من هنا رأينا الأنسب عن نبحث عن الاستخارة بعد البحث عن قاعدة القرعة، و إن كان نطاق البحث عنها أوسع و مسائلها أكثر من المسائل المبحوث عنها فى القرعة؛ لكثرة ما وقع بين فحول الفقهاء من البحث و النزاع فى مشروعية الاستخارة المتداولة و مدركها و شرائطها و كيفيتها و ساير خصوصياتها.

ثمّ لا يخفى أنّ الاستخارة و إن كانت من العباديات؛ لما اخذ فيها من الدعاء و التوسل و تفويض الأمر إلى اللّه، إلّا أنّ موارد استعمالها

لما كانت عامّة شاملة لجميع امور الانسان و عامّة شئون عيشه، فهى تكون فى سعة نطاقها كالقرعة، بل هى أوسع منها؛ لعدم كلام و لا نزاع فى سعة نطاقها، بخلاف القرعة؛ حيث ذهب جماعة إلى اختصاص القرعة بمواردها المنصوصة، و قد خصّيها بعض بالحقوق المتنازع فيها. و ليس شىءٌ من هذه الاختلافات فى سعة نطاق

الاستخارة.

رفع التحيُّر و تحصيل العزم الراسخ

إنّ من أعظم فوائد الاستخارة رفع التحيُّر فى امور العيش و الوصول إلى عزم راسخ و اكتساب قوّة إرادة فى الأفعال. و إنّ قوّة الارادة و استحكام العزم و الجزم فيه من أهم عوامل التوفيق و التقدم و الانجازات الملموسة، كما أنّ رفع الحيرة و إزالة اليأس، و نفث روح التأميل و اضاءة الطريق و تنوير مستقبل الامور، من أعظم اسباب التوفيق و النجاح فى صعوبات العيش و مزالّ الأقدام، و إنّ لذلك دوراً كبيراً للفلاح فى كل أمر خطير.

و ذلك أنّ كثيراً من امور العيش تختفى مصالحها الواقعية عن فكر البشر، و لا يتمكن الانسان من الخروج عن وادى التحيّر و لا من رفع الشك و الترديد بالفكر و لا بمشاورة الناس.

ففى مثل هذه الموارد أىّ مشاور أعلم و أصلح من الخالق السبحان؟! و ليست الاستخارة، إلّا مشاورة الربّ الجليل، كما أشار إليه الامام عليه السلام فى ذيل رواية- واردة فى الاستخارة بالرقاع-: «هكذا شاور ربّك» «۱».

فالاستخارة فى الحقيقة نعمة من جانب اللّه تعالى منَّ اللّه بها على المؤمنين لأجل رفع الشك و الحيرة و إزالة اليأس عنهم، و لغرض توجّه القلوب إلى علّام الغيوب و مقلّب القلوب، و تأميلهم لمستقبل الامور.

و بذلك يهديهم إلى الطريق الناجح و يريهم سبيل الرشد و الكمال، و يلهمهم بالاستخارة رموز السعادة و الفلاح فى صعوبات امور الدنيا و

---

(۱) الوسائل: ب ۲، من صلاة الاستخارة، ح ۲.

مشاكلها.

الخضوع و الخشوع لعظمة اللّه و التوكل و تفويض الأمر إليه

و من أحسن خصوصيات الاستخارة، الخضوع فى مقابل قدرة اللّه تعالى و الخشوع لعظمته، و الدعاء و طلب الخير من ساحته المقدسة للتوفيق و النجاح فى العمل الذى يريده، و التوكل و تفويض الأمر إليه سبحانه و تعالى.

فانّ لهذه الخصال الجليلة الرفيعة قيمة ذاتية نفسية، مع قطع النظر عن التوصل بها إلى المطلوب؛ مع أنّها من أحسن طرق الوصول و النيل إليه؛ لأنّ فيها إعطاء زمام الأمر إلى من بيده ملكوت السماوات و الأرض و هو على كلِّ شىءٍ قدير.

فانّ اللّه تعالى وعد من دعاه الاجابة. بقوله: «وَ قالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَكُمْ» «۱» و «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُكُمْ» «۲»، و قد أخبر سبحانه و تعالى من توكل عليه بالكفاية؛ حيث قال: «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ» «۳».

و ليس روح الاستخارة، إلّا الدعاء و التوكل على اللّه و طلب الخير منه.

و لا خُلف فی وعد اللّه تعالی و لا کذب فی إخباره جلّ شأنه، کما قال تعالی:
«إِنَّ اللّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ» * «۴»، و قال عزّ و جلّ: «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ حَدِیثاً» «۵».

---

(۱) غافر: ۶۰.

(۲) الفرقان: ۷۷.

(۳) الطلاق: ۳.

(۴) الرعد: ۳۱.

(۵) النساء: ۸۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۱

و قد ورد عن الصادق علیه السلام: «ما استخار اللّه مسلم إلّا خار اللّه له البتة» «۱».

دور الاستخارة فی فلاح الانسان و نجاحه

و قد اتضح من ضوء ما بیّناه أهمّیة الاستخارة و دورها الکبیر فی ظفر الانسان علی صعوبات العیش و مشاکلها و توفیقه و هدایته إلی الرشد و الکمال و الفلاح.

و لا یخفی علی أهل الدرایة و البصیرة ما للاستخارة من الدخل الکبیر فی إضاءة مصیر الانسان و التأثیر العمیق فی تعیین مقدّراته، أثراً ناجحاً مُفلحاً سعیداً مبارکاً.

و ذلک لأنّ فی هذا العالم العصری المملوّ من الفساد و التلوث بأنحاء الذنوب و المغمور بظلمات الجهل و الشهوات و الکفر و الالحاد، أیّة عروة أمتن من الاستخارة یستمسک بها الانسان الیائس المکبوت من المجتمع المنغمس فی ورطة الذنوب و الجهالة و الالحاد؟!.

الاستخارة من آیات وجود اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۲

و قد جعل بعض الأعاظم الاستخارة من أدلة وجود واجب الوجود. و علّل ذلک بأنّه: أیّ ارتباط بین عدد الفرد أو الزوج للسبحة و بین عالم التکوین و الواقع؟ حیث یصیب إلی الخیر و المصلحة فی صورة و إلی الشر و المفسدة فی صورة اخری؟

و کذلک فی الاستخارة بالرقاع و بافتتاح المصحف و سایر أنحاء الاستخارات.

کما أشار إلی ذلک المحقق الفقیه الشیخ الکلباسی «۱» و السید البجنوردی «۲».

و تبدو أهمیة الاستخارة من جهة مهمّة اخری، و هی اتّجاه المستخیر فی موارد التحیُّر و التردید فی جهة رضوان اللّه و ابتغاء مرضاته تعالی، مضافاً إلی رفع التحیُّر و حصول العزم الراسخ له بالاستخارة.

بیان ذلک: أنّ الانسان إذا توکّل علی اللّه فی الصعوبات و فوّض نفسَه و جمیع اموره إلی اللّه فی مشاکل العیش، و رضی بما قدّره اللّه سبحانه و تعالی له فی موارد التحیّر و التردید بالتوسل إلی الدعاء و الاستخارة التی جعلها اللّه وسیلة له عند ذلک، یقدّر اللّه له الخیر و

یوفّقه إلی الفلاح و السعادة حسبما وعد عباده.

---

(۱) حیث قال: إنّ من أدلـة وجود واجب الوجود الاستخارة، سواء کانت من القرآن المجید أو غیره، لأنّ بالمواظبة علیها، و انکشاف آثارها، و لا سیّما الآثار التی تقع بعد أزمنة بعیدة غایة البعد، یظهر استناد جودة الاستخارة و رداءتها إلی العالم بالمغیّبات الغریبة و الخفیّات العجیبة، سبحان من لاـ یخفی علیه شیء، لاـ فی الأرض و لا فی السماء، و یعلم ما تحمل کل انثی، و ما تغیض و ما تزداد أرحام النساء. و نظیر ذلک ما قیل: من أدلة وجود واجب الوجود أنّه کثیراً ما یشاهد انحلال عقد المکاره العسر الوعرة بحیث یصل استناد ذلک إلی القادر الذی لا تنتهی عجائب قدرته بالتقصّی و الاحصار. رسالة فی الاستخارة للشیخ المیرزا أبی المعالی الکلباسی/ طبع مؤسسة الامام المهدی: ص ۶۱.

(۲) حیث قال: و ذلک کما فی الاستخارة أقوالهم علیه السلام ما خاب من استخار، یوجب الاطمئنان باصابتها للواقع، و لذلک نُقل لی عن بعض الأعاظم قدس سره أنّ الاستخارة من أقوی الأمارات و أقوی الحجج علی إثبات الصانع؛ لأنّه لو لم یکن صانع کان أیّ ارتباط بین عدد الزوج أو الفرد، و بین ما فیه المصلحة و المفسدة؟ و لکن اللّه تعالی شأنه هو الذی یجعل ما فیه المصلحة أو المفسدة زوجاً أو فرداً بعد تفویض الأمر إلیه تعالی، و کذلک الأمر فی القرعة. القواعد الفقهیة/ للسید البجنوردی: ج ۱، ص ۶۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۳

و لا ریب أنّ هذا الاتجاه الإلهی المقدّس یؤثّره أثراً معنویاً عجیباً فی جمیع أبعاد حیاته و زوایا عیشه، و یصبغ نیاته و أفعاله بصبغة اللّه، حتی یبلغ بذلک إلی درجة عالیةٍ من الانقطاع إلی اللّه بحیث لا ینوی و لا یطلب فی أفعاله و اموره غیر رضوان اللّه و مرضاته.

کلام صاحب الحدائق فی الغرض من الاستخارة

و قد تبیّن بما سردناه أنّ الغرض من الاستخارة رفع الحیرة و الشک عن المستخیر و إیجاد إرادة قویة و عزم راسخ له فی العمل؛ لیخرج فکره عن ظلمات التحیّر و یتنوّر بالهام من اللّه، و لا یَهِنُ عزمه، و لا یزلّ قدمه و لا یتلجلج لسانه فی صعوبات الامور.

و قد أجاد صاحب الحدائق فی بیان ذلک؛ حیث قال: «الغرض من الاستخارة طلب ما هو الأصح و الانجح لما فی الدخول فی الامور و التهجُّم علیها من غیر استخارة، من احتمال تطرُّق المهالک و عدم الأمن من المعاطب فی جمیع المسالک. و أقله احتمال حرمان المطلوب و عدم الظفر بالأمر المحبوب کما جاء فی الخبر: من شقاء عبدی أن یعمل الأعمال فلا یستخیرنی، و لأنّه بعد الاستخارة یکون آمناً من تطرق أسباب الحرمان و سالماً من آفات العطب و الخذلان، فکان العمل بالاستخارة أمراً راجحاً و طریقاً واضحاً عند کل من له عقل سلیم و ذهن قویم» «۱». و سیأتی فی تحریر کلامه أنّ مراده من الاستخارة لیس مجرّد الدعاء و الصلاة، بل مقصوده الاستخارة المتداولة الشائعة بالمصحف و السبحة و الرقاع و مثلها.

---

(۱) الحدائق الناضرة ج ۱۰، ص ۵۳۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۴

شبهات و ردود

اشارة

۱- شبهة عدم ارتباط مؤدّی الاستخارة بالواقع و جوابها.

۲- شبهة سدّ طریق الفکر و المشورة بالاستخارة.

۳- شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة.

۴- لو عُلم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشکلة للمؤمنین.

۵- شبهة الاستقسام بالأزلام.

و هاهنا شبهات حول الاستخارة أوردها بعض الأصحاب و بعض بعض المتنوّرین المادّیین، و قد أجاب عنها السید الامام الراحل فی کتابه «کشف الاسرار» «۱».

و نتعرّض فی المقام لأهمّ هذه الشبهات و تحریر جواب السید الامام الراحل قدس سره عنها، مع إضافات مکمّلة منّا.

شبهة عدم ارتباط مؤدّی الاستخارة بالواقع و جوابها

الشبهة الاولی:

إنّ الصلاح و الفساد الثابتین لفعل مورد الاستخارة من الواقعیات التکوینیة، و لکن الخیر أو الشرّ المعلوم بالاستخارة أمر اعتباری؛ بأن یُعتبر الخیر لعدد الفرد من السبحة و الشر لعدد الزوج منها فی الاستخارة بالسبحة. و لیس أیّ ربط لذلک بالواقعیة الخارجیة.

و نفس الإشکال المزبور یأتی فی الاستخارة بالحصی، و الرقاع، و بافتتاح

(۱) کشف الاسرار: ص ۹۸- ۸۹.

المصحف. و ذلک لأنّ مضمون الآیة المتعیّنة بالاستخارة، لا ارتباط له بالصلاح و الفساد الواقعیین فی عالم التکوین و الخارج.

و حاصل الإشکال: أنّ ما أدّت إلیه الاستخارة من الخیر أو الشر أمر اعتباری، لا ارتباط له بالخیر و الشر الواقعیین تکویناً للفعل المقصود من الاستخارة.

و یمکن الجواب عن هذه الشبهة:

بأنّ ثبوت القدرة المطلقة للّه تعالی علی جمیع امور العالم مما استقلّ به العقل و ثبت بالبرهان، و قد أخبر عنه اللّه سبحانه بقوله: «إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» * و «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» «۱».

و علیه فمن الممکن تعلّق قدرة اللّه تعالی بتسخیر إرادة الشخص المستخیر؛ بأن یهدی أنامله و بنانه هدایة تکوینیة فی خلط الرقاع و أخذها، أو أخذ مقدار من حبّات السبحة و الحصی و إسقاط بعضها، أو فی افتتاح المصحف؛ بحیث یطابق مؤدَّی الاستخارة الواقع الموجود فی عالم التکوین. و لیس فی ذلک أیّ محذور عقلی، إذا تعلّقت إرادة اللّه تعالی بذلک تکویناً.

و قد أخبرنا اللّه سبحانه و تعالی بطریق النصوص الواردة فی الاستخارة عن تعلّق إرادته التکوینیة بذلک. فلا وقع للاشکال المزبور.

نعم ینبغی الکلام فی إثبات صحة مدارک النصوص الواردة فی الاستخارة و قیام الحجة الشرعیة علی مشروعیتها. و سیأتی البحث عن ذلک فی مدرک الاستخارة.

(۱) یس: ۸۲.

شبهة سدّ طریق الفکر و المشورة بالاستخارة

الشبهة الثانية:

إنّ العقلاء و ذوى الدراية و الفكر فى الصعوبات و الامور الخطيرة، إنّما يستمدّون من التفكّر و التعقّل و يستفيدون من الآراء و أنظار ساير العقلاء بمشاورتهم، و بذلك يُزيلون الشك و الترديد عن أنفسهم و يُذلّلون الصعوبات.

و قد اهتمّت الشريعة الاسلامية بالتعقل و التفكر فى الامور و المشورة مع ساير المؤمنين.

و قد دلّت على ذلك نصوص كثيرة متظافرة من الكتاب و السنة.

و إليك بعض نصوص الكتاب، و فى ذلك كفاية:

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ» «۱».

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ» «۲».

«وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ» «۳».

«وَ شاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ» «۴».

«وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» «۵».

و حاصل هذه الشبهة أنّ الاستخارة تسدّ طريق الفكر و التعقل و المشورة

---

(۱) الانعام: ۵۰.

(۲) الانفال: ۲۲.

(۳) يونس: ۱۰۰.

(۴) آل عمران: ۱۵۹.

(۵) الشورى: ۳۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۹۷

و الاستفادة من آراء الآخرين.

و يمكن الجواب عن هذه الشبهة: بأنّ موضوع الاستخارة و موردها التحيّر و الترديد فى الأمر بعد التفكر و المشورة فيما يمكن فيه المشورة.

كما يظهر ذلك من قول السائل: «فلا يوفّق فيه الرأى أفعلُه أو أدَعُهُ» «۱» فى خبر اليسع القمى.

و من قوله: «الرجل تعرض له الحاجة لا يدرى أن يفعلها أم لا؟» فى مكاتبة الحميرى عن صاحب الزمان «عج» فكتب إليه: «الذى سنّه العالم عليه السلام فى هذه، الاستخارة بالرقاع و الصلاة» «۲».

بل ورد فى بعض النصوص الأمر بالدعاء و الاستخارة- بمعنى طلب الخير- قبل المشورة مع إخوانه المؤمنين، حتى يُجرى اللّه الحق الواقع على لسانهم ببركة دعاءِ المستخير، كما فى خبر هارون بن خارجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أمراً، فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور اللّه تبارك و تعالى، قال: قلت: جعلت فداك و ما مشاورة اللّه؟ قال: تبتدأ فتستخير اللّه فيه أولًا، ثمّ تشاور فيه؛ فانه إذا بدأ باللّه أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» «۳».

بل يستفاد من بعض النصوص جواز الاستخارة- بالرقاع و المصحف و غيرها- و مشروعيتها فى صورة عدم وجود مشاور يشاوره المستخير، كقول السائل: «و لا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع؟» فى مرفوعة على بن محمد «۴»، فأمره الامام عليه السلام بمشاورة ربّ العالمين حينئذٍ بالاستخارة بالرقاع.

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ب ۳، ح ۱.

(۳) المصدر: ب ۵، ح ۲.

(۴) المصدر: ب ۲، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۸

و علیه فالاستخارة لا تسدّ طریق الفکر و التعقّل و المشورة، بل هی، طریق شرعی یصون المستخیر عن الخطاء و یوصله إلی ما فیه صلاحه و فلاحه، و وسیلة لتنویر ذهنه بالمشورة فی جهة الاصابة إلی الواقع.

و حاصل الکلام: أنّ الاستخارة تسهّل للمستخیر طریق الوصول إلی المطلوب و تیسّر له الأمر، و بمخالفته العمل بمؤدّاها یقع المستخیر فی الصعوبة و العنت. کما اشیر بذلک فی بعض النصوص، کقوله علیه السلام: «فانّک إن خالفت لقیت عنتاً فی» «۱».

و هل یعتبر المشورة قبل الورد فیها؟ الأقوی عدم ذلک؛ نظراً إلی تعذّر مشاورة الناس فی کثیر من الامور التی هی من الأسرار و یری المستخیر مشاورة الغیر فیه مخالفاً لمصلحة نفسه أو موجباً لهتک عرضه، و إلی عدم دلالة لنصوص الاستخارة علی اعتبار المشورة قبلها فی مشروعیتها مطلقاً، کما عرفت هاهنا، و ستعرف تفصیل ذلک فی خلال المباحث الآتیة.

---

(۱) المصدر: ب ۲، ح ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۹۹

شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة

الشبهة الثالثة:

قد جاءَ لفظ الاستخارة فی نصوص أهل البیت علیهم السلام بمعنی طلب الخیر بالدعاءِ و الصلاة.

و هذا المعنی هو المقصود مما ورد فی النصوص، من الترغیب و التأکید علی الاستخارة.

و أما ما تعارف فی عصرنا من الاستخارة بالقرآن و السبحة و الرقاع، فلا أصل له فی الشرع و لا دلیل علیه، بل نسبتها إلی الشارع نوعٌ من البدعة؛ لأنّ البدعة إدخال ما لیس من الدین فی الدین و لم یثبت کون الاستخارة بهذا المعنی من الدین.

هذه الشبهة أوردها بعض أهل العامة. و قد نُقل هذه الشبهة عن الشیخ شلتوت «۱». و أیضاً یرجع کلام بعض أصحابنا إلی ذلک.

و الجواب عن هذه الشبهة:

أنّ کون الاستخارة فی کثیر من النصوص الواردة عن أهل البیت علیهم السلام بمعنی طلب الخیر بطریق الدعاء و الصلاة، و کونها بهذا المعنی مورد ترغیب الشارع و تأکیده، مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه.

و لکن لا ینافی ذلک مجیءَ عنوان الاستخارة بمعنی خاص أیضاً، و هو طلب الخیر من اللّه تعالی باراءته المستخیر ما فیه الخیر و المصلحة واقعاً بالقرآن أو السبحة أو بالرقاع علی النحو الذی ورد فی النصوص، و لکن کل ذلک بعد الدعاء و التضرّع إلی اللّه تعالی، بل بعد الاتیان بصلاة الاستخارة.

---

(۱) اللمحات: للشیخ آیة اللّه الصافی ص ۲۴۶- ۲۴۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۰

و قد حدثت هذه الشبهة لابن ادریس، فأنکر مشروعیة سایر أنحاء الاستخارات. و وقع بذلک مورد هجمة فحول الفقهاء، کالعلامة

الحلى و الشهيد و ابن طاوس و صاحب الجواهر و غيرهم.

و سيأتى بيان أقوالهم و تنقيح آرائهم فى البحث عن مدرك الاستخارة.

و أما إسناد ذلك إلى الشارع، فجوازه منوط بورود الدليل عن جانبه على مشروعية هذا النوع من الاستخارة. و قد وردت عدّة روايات دلّت على مشروعيته. و سيجىءُ تحقيق هذه النصوص سنداً و دلالةً فى البحث عن مدرك الاستخارة.

هذا، مع أنّ للاستخارة بالمعنى الرائج الشائع جذراً فى القرعة، بل هى من قبيل حقيقة القرعة. و قد نطق الكتاب العزيز بمشروعية القرعة كقوله تعالى «و إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ»....

و لا فرق بين المساهمة و القرعة بالأقلام و نحوها و بين الاستخارة بالسبحة أو الحصى أو الرقاع أو المصحف، إلّا ما ورد من الدعاء و الصلاة قبل الاستخارة.

و على ضوء ما بيّناه اتّضح عدم ابتناءِ الجواب المزبور على مبانى مذهب الامامية و نصوص أهل البيت عليهم السلام، بل يتمّ حتى بناءً على مسلك أهل العامة؛ لما له من الجذر القرآنى فى الآيات الواردة فى القرعة.

هذا، مع أنّ الأمر فى الاستخارة أسهل؛ إذ القرعة إنّما شُرّعت فى الحلال و الحرام و فى حقوق الناس. و لكن بالاستخارة إنّما يثبت رجحان العمل بمؤدّاها، غاية الأمر يثبت استحبابه، من دون أن يتكفّل لاثبات الحلال و الحرام أو حقوق الناس.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۱

فلمّا كانت الاستخارة الرائجة الشائعة داخلةً فى حقيقة القرعة، تكون من الدين و ليست من البدعة، بل الاستخارة الشائعة من مصاديق القرعة، كما سيأتى توضيح ذلك فى خلال البحث.

لو عُلم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشكلة للمؤمنين

الشبهة الرابعة:

و من تلك الشبهات أنّه لو كانت الاستخارة طريقاً إلى الواقع المستور و لو عُلِمت بها المغيبات لم تحدث أيّة مشكلة فى العيش للمؤمنين الذين هم أهل الاستخارة، و لتمكّنوا من كسب منافع و أموال كثيرة ضخمة، و لظفروا فى الحروب على المشركين و المنافقين كلِّهم، و لاستبقوا جميع أهل الدنيا و لَتفوّقوا على دُوَل العالم فى جميع الامور. و لم يكونوا مخلَّفين و منحَطّين من الجهات الثقافية و الاقتصادية و السياسية و النظامية، كما نشاهدهم الآن كذلك. فليست الاستخارة طريقاً للعثور و الاطلاع على الغيب، كما قال تعالى: «قل لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ ما مَسَّنِىَ السُّوءُ» «۱».

و أجاب السيد الامام الراحل فى كشف الأسرار «۲» عن هذه الشبهة بما تحريره:

إنّ جواب هذه الشبهة يُعلم بتوضيح معنى الاستخارة. و هى جاءت فى الأحاديث بمعنيين.

أحدهما: ما جاءَ فى أكثر أحاديث الاستخارة، و هو طلب الخير بالدعاء و

---

(۱) الاعراف: ۱۸۸.

(۲) كشف الاسرار/ الطبع القديم: ص ۸۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۲

الصلاة. و لم يُعرف هذا المعنى عند عامّة الناس بالاستخارة.

و من الواضح أنّ مجرّد الدعاء و الصلاة ليس فيه التخرُّص على الغيب بأىّ وجه و لا يستلزم المحذور المذكور قطعاً. فهذا المعنى خارج عن مقصود المستشكل قطعاً.

ثانیهما: ما هو المعروف عند عامّة الناس و دلّ علیه بعض النصوص و اشتهر بین الأصحاب و هو طلب الخیر من اللّه، بمعنی إراءته تعالی للمستخیر ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً بطریق الاستخارة بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة أو بالقرعة.

و ذلک عند ما تحیّر الانسان و لم یتمکّن من تشخیص صلاح الفعل المطلوب و فساده بعد الفکر و المشورة. فبقی متحیّراً عاجزاً عن تشخیص ما هو الحق الواقع و عن الاستضاءة بنور عقل نفسه بالتفکر و عقل غیره بالمشورة.

فحینئذٍ یبقی هذا الشخص فریداً وحیداً مضطرّاً لا مناص له من اختیار أحد الطرفین؛ إمّا الفعل و إمّا الترک.

فلو وُجد فی هذا الحال أحدٌ یهدی هذا الانسان المتحیّر الواله إلی طرفٍ و یقوّی قلبه و یشدّ ظهره للعزم و العمل، لخدمه بذلک خدمة کبیرة و له علیه منّة عظیمة جدّاً.

فعند ذلک یقول علماء الدین و حَمَلة الشریعة أنّ اللّه تعالی- الذی هو ربّ العالمین و مجیب دعوة المضطرین و مدرک الهالکین و أمل الراجین- فتح لمثل هذا الانسان المتحیّر الواله المضطر الراجی نافذة رجاءٍ و أمل بالمستقبل بسبب الاستخارة بإحدی الطرق المذکورة فیهدی قلبه إلی جهةٍ و أنامله إلی طرف من

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۳

المصحف أو الرقاع أو السبحة، لیأخذ ما یطابق الحق الواقع بعد دعائه و تضرّعه و التجائه إلی ساحة الربوبیة فی حال تحیّره و شدة اضطراره.

فالاستخارة إنّما ترفع التحیّر و التردّد و الحیرة عن الانسان فیما یریده من الفعل و تُعطی العزم و الاستحکام فی الارادة فی خصوص الفعل الذی بقی الانسان متحیّراً و متردّداً فی فعله.

و بذلک یریه اللّه تعالی ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً، کما أنّه تعالی کان یُری أنبیائه و أولیائه سبیل الرشد و یهدیهم طریق الخیر و الرشاد، کما قال تعالی:

«وَ کَذٰلِکَ نُرِی إِبْرٰاهِیمَ مَلَکُوتَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ» «۱». و قال تعالی: «فَسُبْحٰانَ الَّذِی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ» «۲»

فانّ من شأن اللّه عزّ و جلّ اللطف بالعباد و هدایتهم إلی الحق باراءة آیاته، کما قال تعالی:

«سَنُرِیهِمْ آیٰاتِنٰا فِی الْآفٰاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» «۳».

«وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ سَیُرِیکُمْ آیٰاتِهِ فَتَعْرِفُونَهٰا» «۴».

«کَذٰلِکَ یُحْیِ اللّٰهُ الْمَوْتیٰ وَ یُرِیکُمْ آیٰاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ» «۵».

«وَ مٰا نُرِیهِمْ مِنْ آیَةٍ إِلّٰا هِیَ أَکْبَرُ مِنْ أُخْتِهٰا» «۶».

---

(۱) الانعام: ۷۵.

(۲) یس: ۸۳.

(۳) فصّلت: ۵۳.

(۴) النمل: ۹۳.

(۵) البقرة: ۷۳.

(۶) الزخرف: ۴۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۴

«وَ یُرِیکُمْ آیٰاتِهِ فَأَیَّ آیٰاتِ اللّٰهِ تُنْکِرُونَ» «۱».

و من راجع الأحادیث الواردة فی الاستخارة و تأمّل فی مضامینها العالیة یُذعن بأنّ ماهیة الاستخارة لیست إلّا إراءة الواقع للمستخیر

ببرکة دعائه و تضرّعه و صلاته؛ إما باخطار الواقع فی قلبه و إنزال السکینة علیه، أو هدایة یده و أنامله إلی طرف من السبحة أو ورقٍ من أوراق المصحف أو الرقاع؛ لیستخرج ما یطابق الحق الواقع.

هذا و لکن مع ذلک کله لا تقنع النفس بهذا الجواب مع تفصیله، و إن کان فی غایة المتانة من حیث ترسیم فائدة الاستخارة و تبیین جذرها العقلائی.

و الجواب الصحیح المناسب للإشکال المزبور أن مفاد نصوص تشریع الاستخارة إراءة واقع ما یریده المستخیر من الفعل فی جریان اموره الیومیة.

و ما کان من الأفعال المستحدثة الداخلة فی شئونه عیشه و مقتضیات حوائجه الیومیة، لا جمیع المغیبات و ما لا یرتبط منها بامور عیشه و ما لا یبتلی به بمقتضی جریان العادة المتعارفة، کأن یأخذ سبحة أو مصحفاً و یذهب إلی الصحاری و الفلوات و الدیار الخربة لیستخرج الکنز بالاستخارة و نحو ذلک مما هی خارجة عن شئون عیشه و عادته المتعارفة.

و قد أجاد العلامة المجلسی فی تحریر ذلک؛ حیث قال- بعد ذکر نصوص أنحاء الاستخارات- «أظنّ أنّه قد اتضح لک مما قرع سمعک و مرّ علیه نظرک فی الأبواب السابقة أنّ الأصل فی الاستخارة الذی یدلّ علیه أکثر الأخبار المعتبرة، هو أن لا یکون الانسان مستبداً برأیه، معتمداً علی نظره و عقله، بل یتوسل بربّه

---

(۱) غافر: ۸۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۵

تعالی و یتوکّل علیه فی جمیع اموره، و یُقرّ عنده بجهله بمصالحه، و یفوّض جمیع ذلک إلیه، و یطلب منه أن یأتی بما هو خیر له فی اخراه و اولاه، کما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فیدعو بأحد الوجوه المتقدّمة من الصلاة أو بدونها، بل بما یخطر بباله من الدعاء إن لم یحضره شیءٌ من ذلک، للأخبار العامة؛ ثمّ یأخذ فیما یرید، ثمّ یرضی بکلّ ما یترتب علی فعله من نفع أو ضرٍّ» «۱».

و من تأمل بعین البصیرة یجد الاستخارة آیةً من آیات اللّه و من هنا قال بعض الأعاظم «۲»: إنّ الاستخارة من آیات إثبات وجود الواجب تعالی.

و لا ریب عند العقل السلیم أنّ إراءة الواقع للمستخیر، لیس علی اللّه، إلّا سهل یسیر، بعد ما فهم و أذعن بأنّه الذی خلق السماوات و الأرض بغیر عمد ترونها، و هو علی کل شیء قدیر، الذی بیده ملکوت کلّ شیء، و أنّ أمره إذا أراد شیئاً یقول له کن فیکون.

هذا مضافاً إلی أنّ تحصیل قوّة الإرادة و استحکام العزم و الجزم علی الأمر المطلوب، من أهم أسباب التوفیق و النجاح فی الوصول إلی المقصود، کما أذعن بذلک المتنوّرون من العلماء و أخصّائیُّ علم النفس و معرفة الروح.

و لا ریب أنّ بالاستخارة یحصل ذلک بأحسن وجه و أتمّه. و لو لم یکن للاستخارة غیر هذا الأثر، من إیجاد العزم المتین و الارادة القویة و إزالة الشک و التحیر و الوسوسة، لکفی ذلک فی حسنها، و ملائمتها للعقل و فهم العقلاء.

و قد تبیّن علی ضوء ما بیّناه أنّ الاستخارة لیست بمعزل عن حکم العقل و

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۸۷.

(۲) کالشیخ الفقیه الکلباسی فی رسالة الاستخارة/ طبع مؤسسة المهدی: ص ۶۱، و السید البجنوردی فی قواعد الفقهیة: ج ۱، ص ۶۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۶

ما یراه العقلاء و جرت علیه سیرتهم عند التحیر و التردد فی الأمور و عدم التمکن من العزم الراسخ علی الفعل المطلوب بعد الفکر و

المشورة.

شبهة الاستقسام بالأزلام

الشبهة الخامسة:

بقيت هاهنا شبهة، و هى أنّ الاستخارة من قبيل الاستقسام بالأزلام.

و رُدّ بـانّه لم يفسر لفظ الأزلام بالاستخارة فى رواية و لا بما يشملها، هذا مع أنّ الاستخارة فى ماهيتها مغايرة للأزلام التى كانت الجاهلية يطلبون الأرزاق بها، و هى السهام و القداح.

فقوله تعالى: «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» «۱»؛ أى و أن تطلبوا قسمة الأرزاق بالقداح و السهام. و لفظ الأزلام جمع الزَّلَم؛ و هو السهم الذى لا ريش له. كانت الجاهلية عند ما يشترون جزوراً أو بقراً أو ساير الأنعام يقسّمون لحومها بالقداح و السهام على سبيل الاقتراع، كما نُقل ذلك عن الكشاف «۲». و قد نقل ذلك فى تفسير مجمع البيان «۳» عن تفسير على بن إبراهيم. و نقل عن بعض أنّ المراد بالأزلام هو آلات القمار التى كانوا يتقامرون بها.

و لا إشكال فى خروج الاستخارة عن المعنى المقصود من الاستقسام بالأزلام فى الآية، بعد ورود نصوص كثيرة فى الاستخارة و عمل الأصحاب

---

(۱) المائدة: ۳، و الآية: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ». المصدر.

(۲) الكشاف: ج ۱، ص ۶۰۴، و جامع البيان: ج ۶، ص ۴۹.

(۳) تفسير مجمع البيان: ج ۳- ۴، ص ۱۵۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۷

بها، و لا سيما بما ورد فى النصوص من الدعاء و التوسل إلى اللّه عند التحيّر و طلب الخيرة من اللّه تعالى و ما فيه الصلاح و الخير عنده و تفويض الأمر إليه.

هذا مع أنّ الاستخارة أشبه بالقرعة، و قد أثبتنا حجية القرعة، بل لا يمكن الخدشة فى حجية أدلّتها من الكتاب و السنة و الاجماع، كما ثبت عمومها لكل أمر مجهول شامل لمورد الاستخارة، مع فرق بينهما. و الفارق من جانب الاستخارة ليس إلّا الدعاء و الصلاة و التوسل و طلب الخير من اللّه، مع افتتاح المصحف، أو عدّ حبّات السبحة، أو تشويش الرقاع، و الأخذ بما بقى من السبحة أو خرج من الرقاع و المصحف.

مع أنّ الأمر فى القرعة أشكل لإفادتها الحكم الشرعى، و دليلها غير قابل للتشكيك لما له من قوّة الاعتبار.

فتحصل أنّ الشبهة المزبورة لا أساس لها.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۸

تعريف الاستخارة

اشارة

۱- تنقيح آراءِ الفقهاء و المحدّثين.

۲- تحقیق معنی الاستخارة.

۳- معانی الاستخارة من منظر النصوص.

إنّ تحقیق معنی الاستخارة و تعیین المقصود منها فی اصطلاح النصوص و الفتاوی من أهم ما وقع فیه البحث و الکلام فی هذا المجال. و قـد اتضـح من مطاوی ما بیّناه آنفاً بعض المقصود فی المقام. و ینبغی قبل تحقیق معناها اللغوی و الاصـطلاحی و نقل کلمات فحول الفقهاء و المحدثین فی ذلک و تنقیح مبانیهم و نقدها و ما یخطر بالبال من المناقشات فیها.

تنقیح آراءِ الفقهاء و المحدّثین

رأی ابن ادریس

قال ابن ادریس فی تعریف الاستخارة:

«الاستخارة فی کلام العرب الـدعاء، و هو من استخارة الوحش. و ذلـک أن یأخـذ القانص ولـد الظبیـة، فیَعْرُک اذنه، فیبغم. «۱» فاذا سمعت امّه بغامه، لم تملک أن تأتیه، فترمی بنفسها علیه، فیأخذها القانص حینئذٍ.

---

(۱) القانص: الصیّاد/ یَعرُک: یـدلّک، من عَرَک یَعرُک عَرکاً؛ أی تـدلیکاً/ بغمت الظبیة تبغم؛ أی أنَّت، و البغام: أنین الظبیة و صوتها الخفی اللیّن.

و المقصـود أنّ الصـیاد یأخـذ ولـد الظبیـة و یـدلّک أذنه و حینئـذ یرتفع صوت أنینه و تسـمعه أمّه و ترمی بنفسـها علی ولـدها من غیر اختیار. فیصیدها الصیّاد بهذا الطریق.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۹

قال حمید بن ثور الهلالی، و ذکر ظبیةً و ولدها و دعائه لها لمّا أخذه القانص، فقال:

* رأت مستخیراً فاستزال فؤادها*

* بمنیحة تبدوا لها و تغیب* «۱».

أراد رأت داعیاً. فکان معنی استخرت اللّه استدعیته إرشادی.

و کان یونس بن حبیب اللغوی یقول: إنّ معنی قولهم: استخرت اللّه؛ استفعلت من الخیر؛ أی سألت اللّه أن یوفق لی خیر الأشـیاء التی أقصدها. فمعنی صلاة الاستخارة علی هذا؛ أی صلاة الدعاء». «۲»

انتهی نصّ کلام ابـن إدریس فی المقـام. ثـمّ إنّـه أنکر مشـروعیة الاسـتخارة بالرقـاع و القرآن و السبحة و البنـادق، خصّ الاسـتخارة المشروعة بمعناها اللغوی، و هو طلب الخیر بالدعاء. و سیأتی نصّ کلامه علی ذلک.

و قد ردّه العلّامة بالتشنیع علیه، و کذا غیره من الفقهاء کالشهید فی الذکری و ابن طاوس و صاحب الجواهر. و سیأتی نقل کلماتهم فی البحث عن مدرک الاستخارة.

---

(۱) و المقصود أنّ ظبیـة رأت داعیاً- و هو ولـدها- یدعوها ببغامه و أنینه فاحترق کبدها و زال فؤادها بسـبب منیحة؛ أیّ بسـماع نیاحة ولدها و بُغامه، قد تظهر نیاحتُه لُامّه برفع أنینه فتسمعه، و قد تختفی بخفض صوت بغامه.

(۲) السرائر/ طبع جماعة المدرسین: ج ۱، ص ۳۱۴.

رأی العلامهٔ الحلی

و قد أشار العلّامهٔ فی المختلف إلی حقیقهٔ الاستخارهٔ بعبارهٔ موجزهٔ جامعهٔ؛ حیث قال:

«و أمر الاستخارهٔ سهل یستخرج منه الانسان معرفهٔ ما فیه الخیرهٔ فی بعض أفعاله المباحهٔ المشتبههٔ علیه منافعها و مضارّها الدنیویهٔ». «۱»

و یفهم من کلامه اعتبار أربعهِ امور فی الاستخارهٔ شرعاً.

۱- طلب معرفهٔ ما ینبغی له أن یختاره، ممّا فیه الخیر.

۲- کون الفعل المورد للاستخارهٔ مباحاً بالمعنی الاعم؛ بأنّ لم یکن واجباً أو حراماً فیشمل المستحب و المکروه. و ذلک عند ما تردّد المستخیر فی فعل شیء أو ترکه لأجل الدوران بین المصالح و المحاذیر المحتملهٔ فی الفعل و الترک.

و مقصوده موارد لم یرد من الشارع حکم إلزامی منجَّز من الوجوب و الحرمهٔ؛ إذ موارد تنجّز التکلیف الالزامی خارجهٔ عن مورد تشریع الاستخارهٔ. فلا یجوز الاستخارهٔ لترک الواجب رأساً أو لفعل الحرام.

نعم یجوز الاستخارهٔ فی فعل بعض مصادیقه و ترک مصادیقه الاخری؛ کأن یستخیر للاتیان بصلاهٔ الظهر فی وقت أو مکان خاص لاحتمال مفاسد و مضار دنیویهٔ فی ذاک المصداق، لا للاتیان بأصل طبیعی الواجب و إیجاده.

۳- حصول الاشتباه و التحیّر فی تشخیص صلاح الفعل و فسادها؛ لما فیه من الدوران بین المنافع و المصالح و بین المحاذیر و المفاسد المحتملهٔ.

۴- رجوع مضار الفعل و منافعها- التی وقع فیها الاشتباه و التردّد- إلی الامور الدنیویهٔ، لا الاخرویهٔ و المعنویهٔ؛ نظراً إلی رجوع ذلک إلی حِکَم تشریع

---

(۱) مختلف الشیعهٔ: ج ۲، ص ۳۵۷.

الأحکام الشرعیهٔ، و لیست الاستخارهٔ حجهٔ شرعیهٔ لتعیین حکم الفعل المقصود من الاستخارهٔ.

و لکن فیه ما لا یخفی؛ لوضوح عدم انحصار التحیُّر و التردّد المورد للاستخارهٔ فی ذلک، بل ربّما یکون لأجل احتمال ترتُّب مصالح و مفاسد معنویهٔ علی الفعل الذی یریده، بسبب عوارض و طوارئ خارجیهٔ، لا بمقتضی ذات الفعل المستحب أو الواجب الذی یرید أن یفعله. فیقع حینئذٍ فی حیرهٔ و تردّد لأجل تکافؤ الاحتمالین. فاتضح بهذا البیان عدم اعتبار کون المضارّ و المنافع المحتملهٔ دنیویهً.

و کیف یختص مورد الاستخارهٔ بالتحیر الراجع إلی الامور الدنیویهٔ و لا یشمل التردّد من جههٔ الامور المعنویهٔ و الاخرویهٔ؟ و قد امر فی جمیع نصوص الاستخارهٔ بأن یدعو المستخیر، و یطلب خیرهٔ فی عافیهٔ، و ما اصطفاه اللّه و اختاره له و ما ارتضی به له، و یطلب من ساحته تعالی أن لا یقع فیما یسخطه اللّه تعالی و لا یرضی به.

أ فلا یکشف ذلک عن خوف المستخیر من وقوعه فی سخط اللّه و بعده عن ساحته بالفعل المستخار فیه قبل الاستخارهٔ؟

و هلّا یکشف ذلک عن رجوع تردّده و حیرته إلی الامور المعنویهٔ و الاخرویهٔ؟!.

بل یمکن أن یقال: إنّ من أهمّ العوامل و الأسباب التی تُلجئُ المؤمن المتحیّر إلی الاستخارهٔ: أنّه یری نفسه و أمره بین سخط اللّه و البعد من ساحته و بین مرضاهٔ اللّه و القرب إلیه. فلا یدری أنّ ما أراد أن یفعله فی أیّ الأمرین یوقعه، فانّما یکون تحیّره لأجل ذلک.

ثمّ إنّك قد عرفت من كلامه هذا أنّه لم يفرّق فى هذا التعريف بين أنحاء الاستخارة. فانّ كلامه عام شامل للاستخارة بمعناها الأعم الذى بمعنى طلب الخير بمجرد الدعاء و الصلاة، و بمعناها الأخص الذى يكون بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة. بل الاستخارة بمعناها الأخص الشائع داخلة فى مقصوده قطعاً؛ لأنّه قال بذلك بعد تشنيعه على ابن إدريس فى إنكاره الاستخارة بهذا المعنى.

رأى المحدث الكاشانى

و قد عرّف الفقيه العارف المحدّث الكاشانى الاستخارة فى تبيين الرواية بقوله: «يعنى ما طلب مسلم من اللّه الخيرة فى أمره بالدعاء قبل أن يرتكبه، إلّا جَعَل اللّه تعالى له ذلك الأمر خيراً.

هذا أحد معانى الاستخارة، و لها معان اخر تستفاد من الأخبار الآتية، كطلب تيسير ما فيه الخيرة، أو طلب تعرّف ما فيه الخيرة، أو طلب العزم على ما فيه الخيرة. و ما سوى طلب التعرف يكون بالصلاة و الدعاء.

و طلب التعرف قد يكون بانضمام غيره، كالرّقاع و البنادق و القيام إلى الصلاة و فتح المصحف و أخذ السبحة و عدّها و القرعة. و يأتى بيان ذلك كلّه إن شاء اللّه تعالى. و الكل حَسَنٌ أيّها يأتى به العبد فقد استخار اللّه». «۱»

و حاصل ما يستفاد من كلامه أمران:

أحدهما: أنّ الاستخارة جاءت فى الأحاديث لأربعة معانٍ.

۱- طلب الخِيَرة فى أمره من اللّه تعالى بالدعاء قبل الشروع فى العمل؛ بأن

---

(۱) الوافى: ج ۹، ص ۱۴۰۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱۳

يطلب تعلّق إرادته و عزمه على خير ما ينبغى أن يختاره.

۲- طلب تيسير ما فيه الخير و الصلاح واقعاً و تسهيله عليه.

۳- طلب التعرّف و الاطلاع على ما فيه الخير و الصلاح واقعاً.

۴- طلب العزم المستحكم و الارادة الجازمة على فعل ما فيه الخير و الصلاح.

ثانيهما: أنّ ما سوى طلب التعرّف من المعانى المزبورة- و هو طلب الخيرة و طلب التيسير و طلب العزم- يكون بالدعاء و الصلاة، و طلب التعرّف قد يكون بانضمام غير ذلك، كالرقاع و البنادق و افتتاح المصحف و أخذ السبحة و القرعة. و يفهم من كلامه أنّ كل ذلك داخل فى تعريف الاستخارة.

و يرد على تعريفه أنّه من قبيل تعريف الشىء بذكر مصاديقه و أقسامه.

فانّ ما ذكره من قبيل أقسام الاستخارة. و كان ينبغى له أن يُعرّفها بيان جامع لجميع هذه الاستخارة و مانع من غيرها، كما فعل العلّامة الحلّى.

و لكن الكلام فى أنّه هل يمكن أخذ عنوان جامع لجميع هذه الأقسام الأربعة فيشملها؟

ظاهر كلام المحدّث المزبور أنّها معانى عديدة متغايرة بالفصول و إن كانت مشتركة فى الجنس، و هو أصل الطلب و الدعاء.

رأى المحدث البحرانى

قال المحدث البحرانى فى تعريف الاستخارة: «و ينبغى أن يُعلم أوّلًا: أنّ الاستخارة هى طلب الخيرة من اللّه تعالى، قاله فى القاموس و النهاية و غيرهما. و قال ابن ادريس: الاستخارة فى كلام العرب الدعاء، و قال أيضاً معنى استخرت اللّه، استدعيت إرشادى، قال:

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱۴

و كان يونس بن حبيب اللغوى يقول: إنّ معنى استخرت اللّه، استفعلت اللّه الخير؛ أى سألت اللّه أن يوفقنى خير الأشياء التى أقصدها. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المفهوم من الأخبار أنّها قد جاءت فيها على معان عديدة». «۱»

و قال- بعد ذكر أقسام الاستخارة فى ختام كلامه-: «لا ريب أنّ الاستخارة بأىّ المعانى المتقدّمة، ترجع إلى الطلب منه سبحانه». «۲»

و يفهم من ذيل كلامه- مع الالتفات إلى ما جاءَ فى صدر كلامه فى تعريف الاستخارة-، رجوع جميع المعانى المذكورة للاستخارة- بأقسامها التسعة أو العشرة الآتية «۳» إلى معنا جامع مشترك بين الجميع، و هو طلب الخيرة- أى خير ما ينبغى أن يختاره- و تعلُّق جزمه و عزمه به.

و يمكن كون مقصوده أنّ للاستخارة فى اصطلاح الأحاديث معانى عديدة على نحو الاشتراك المعنوى، و المعنى الجامع هو أصل الطلب منه سبحانه، و كون ساير المعانى من باب مصاديق المعنى الموضوع له. و الوجه فى إرجاعه الكلّ إلى أصل الطلب لعلّه مغايره طلب العزم و طلب التعرّف و طلب التيسير مع معنى طالب الخير، باعتبار تغاير متعلّق الطلب، و لكن الجميع مشتركة فى أصل الطلب.

و على أىّ حال رأى صاحب الحدائق موافق لرأى العلامة و الفيض فى مجىءِ الاستخارة فى النصوص بجميع المعانى المذكورة. لا مجرد طلب الخير بالدعاء و الصلاة، كما زعمه ابن ادريس، و إن يرجع الجميع إلى أصل الطلب

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۴.

(۲) المصدر: ص ۵۳۳.

(۳) و سيجيءُ ذكر هذه الأقسام فى البحث عن أقسام الاستخارة إن شاء اللّه.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱۵

بالمآل، كما أشار إليه فى ذيل كلامه.

رأى صاحب الجواهر

يظهر من صاحب الجواهر أنّ لفظ الاستخارة فى الأحاديث جاء بمعنيين:

أحدهما: طلب الخيرة بمعنى أن يطلب من اللّه بالدعاء و التوسّل أن يكون ما أراد فعله أو تركه من الأمور خيراً له، لا أن يريه ما فيه الخير و الصلاح واقعاً. و قد استبعد كون هذا المعنى مراداً من الاستخارة بالدعاء و الصلاة.

فانه فسّر الاستخارة بطلب الخيرة و استشهد لذلك بكلمات أهل اللّغة و نقل كلام الطريحى عن مجمع البحرين؛ حيث قال فى تعريف الاستخارة:

«و هى طلب الخيرة كما فى المصباح و عن القاموس و النهاية و مجمعى البرهان و البحرين، قال فى الأخير: خار اللّه لك أى أعطاك ما هو خير لك، و الخيرة بسكون الياء اسم منه. و الاستخارة طلب الخِيَرَة كعِنبة. و استخيرك بعلمك؛ أى أطلب منك الخير متلبساً بعلمك بخيرى و شرّى. و فى الحديث: من استخار اللّه راضياً بما صنع خار اللّه له حتماً أى طلب منه الخيرة فى الأمر» «۱».

ثمّ قال: «و المراد بطلب الخيرة الدعاء و التوسل فى أن يكون ما أراد فعله أو تركه من الامور خيراً له، و من هنا قال فى المحكى عن إشارة السبق «۲»: يصلى ركعتين- إلى أن قال-: و يسأل الخير فيما قصد إليه ...، لكن الانصاف أنّى لم أجد فى النصوص ما هو

صریح فی إرادة ذلک من الاستخارة التی یُصلی لها، نعم یحتمله صحیح عمرو بن حریث، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: صلِّ رکعتین و استخر

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲،، ص ۱۵۶.

(۲) و هی کتاب فقهی لعلی بن أبی الفضل الحلبی، و هو من القدماء.

اللّه. فو الله ما استخار اللّه مسلم إلّا خار اللّه له «۱»، بل لعلّه الظاهر منه عند التأمل». «۲»

و نظیر الصحیح المزبور خبر هارون بن خارجة «۳».

ثانیهما: طلب تعرُّف ما فیه الخیرة بقرار نفسه و حصول عزمه علی ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً.

قال قدس سره: «و قال فی الفقیه: قال أبی رضی اللّه عنه فی رسالته إلیّ: إذا أردت یا بنی أمراً فصل رکعتین و استخر اللّه مائة مرة و مرة فما عزم لک فافعل، و قل فی دعائک: لا إله إلّا اللّه الحکیم الکریم، لا إله إلّا اللّه العلی العظیم، رب بحق محمد و آله صال علی محمد و آله، و خر لی فی کذا و کذا الدنیا و الآخرة خیرة فی عافیة، إلّا أنه و إن کان ظاهر الدعاء فیه یقتضی ما ذکرنا، لکن قوله: فما عزم لک فافعل، قد یشعر بارادة طلب تعرف ما فیه الخیرة باتفاق حصول العزم من المستخیر الذی کان متردداً فی الفعل و عدمه، کما صرح به فی السرائر فی کیفیة الاستخارة.

و هو مضمون خبر الیسع القمی، قال: قلت لابی عبد اللّه علیه السلام: أرید الشیء فأستخیر اللّه فیه، فلا یوفّق فیه الرأی، أفعله أو أدعه؟ فقال علیه السلام: انظر إذا قمت إلی الصلاة- فانّ الشیطان أبعد ما یکون من الانسان إذا قام إلی الصلاة- أیّ شیء یقع فی قلبک فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلی أول ما تری فیه، فخذ به إن شاء اللّه. «۴»

(۱) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

إذ قوله: فلا یوفَّق فیه الرأی، کالصریح فی عدم حصول الارادة و العزم؛ کی یتعرَّف ما فیه الخیرة». «۱»

و لا یخفی أنّ قوله: «فما عزم لک فافعل» فی ذیل خبر معاویة بن میسرة قول والد الصدوق فی رسالته ظاهراً، لا کلام الامام علیه السلام. نعم جاء نظیر هذا التعبیر فی کلام الامام علیه السلام فی بعض النصوص «۲». و سیأتی بیان ذلک عند تحقیق النصوص.

و مرجع کلامه فی المعنی الثانی إلی طلب إراءة ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً و ذلک إنّما یحصل بسکون نفسه و حصول عزمه و جزمه علیه، من فعل أو ترک.

ثالثها: طلب التوفیق لما اختاره اللّه له و تیسیره له، و کون أقسام الاستخارة الشائعة طرقاً لتعرُّف ما اختاره اللّه له. و هذا المعنی هو الذی قوّاه و استظهره من نصوص الاستخارة.

قال فی ختام البحث عن ذلک: «و من هنا یُقوّیَ أنّ للاستخارة معنیین، لا غیر. أحدهما: أن یسأل من اللّه سبحانه أن یجعل الخیر فیما أراد إیقاعه من الأفعال، و الثانی: أن یوفّقه لما یختاره له و یُیَسِّره له، نعم لتعرُّف الثانی طرق و لعلّها تتبع إرادة المستخیر بالمعرفة» «۳».

و لکن المعنی الأوّل من هذین القسمین هو الذی ذکره أوّلًا فی تعریف الاستخارة و استبعد کونه المراد من الاستخارة بالدعاءِ و

الصلاة. و لعلّه ذكره

(۱) المصدر: ص ۱۵۷– ۱۵۸.
(۲) حيث قال عليه السلام «: ثمّ تستخير اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر فان عزم اللّه لك» / الوسائل: ب ۱، من أبواب الاستخارة، ح ۵.
(۳) المصدر: ص ۱۶۲.

هنا لبيان حصر معنى الاستخارة فيهما ثبوتاً. و لكنّه طبّق أقسام الاستخارة الشائعة على المعنى الثانى، و هو المعنى الثالث من المعانى الثلاثة المستفادة من كلامه.

و لا يخفى عليك أنّ ما جاء فى كلامه من تفسير الخيرة بالمعنى الثانى، مناسبٌ لما ذكره الخليل و ابن الأثير؛ من أنّ لفظ «الخِيَرَة» على وزن العِنَبَة بمعنى ما يُختار.

و يظهر منه أنّ هذا المعنى الثانى هو ظاهر أكثر نصوص الاستخارة؛ حيث استشهد لذلك بنصوص عديدة. و سيأتى بيان مرامه فى الاستخارة عند البحث عن مدركها.

رأى صاحب العروة و المناقشة فيه

و قال السيد اليزدى فى العروة: «الاستخارة بمعنى طلب الخير من ربّه و مسألة تقديره له عند التردد ... أو مطلقاً ... للسفر و كل أمر خطير، ... و لا سيّما عند الحيرة و الاختلاف فى المشورة. و هى الدعاء لأن يكون خيره فيما يَستقبل أمره. و هذا النوع من الاستخارة، هو الأصل فيها، بل أنكر بعض العلماء ما عداها مما يشتمل على التفاؤل و المشاورة بالرقاع و الحصى و السبحة و البندقة و غيرها» «۱».

حاصل كلامه: أنّ الاستخارة بمعنى طلب الخير من اللّه سبحانه و تعالى بالدعاء و الصلاة؛ بأن يقدّر له الخير و الصلاح فى مستقبل أمره الذى يريده، فى كل أمر خطير، و لا سيّما عند الحيرة بعد الفكر و المشورة. و ظاهر كلامه عدم اختصاص الاستخارة بمورد التحيُّر و التردد فى الأمر. بقرينة قوله: «أو مطلقاً»

(۱) العروة الوثقى/ مقدمة كتاب الحج فى آداب السفر: ج ۲، ص ۴۱۱.

و «و لا سيما عند الحيرة».

فيظهر من كلامه ثلاثة امور:

۱– كون الاستخارة بمعنى طلب تقدير الخير فى أمره من اللّه تعالى؛ ليحصل بذلك ركون نفسه و قرار قلبه على ما فيه الخير واقعاً. و هذا غير طلب التعرف على ما فيه الخير، و غير طلب تيسير ما فيه الخير و تسهيله.

۲– خطورة الأمر المورد للاستخارة و أهميته. و يفهم من كلام هذا العَلَم عدم مشروعية الاستخارة فى الامور الجزئية.

۳– عدم اختصاصها بمورد التحيّر و التردد فى الأمر. و لعلّ مقصوده من ذلك ما إذا كانت الاستخارة بمجرّد الدعاء و الصلاة لطلب الخير فى ما يريد فعله، لا فى مثل الاستخارة بالمصحف و الرقاع و السبحة.

و على أىّ حالٍ يرد عليه أوّلًا: أنّ المعنى الذى ذكره فى تعريف الاستخارة، إنّما يلائم بعض المعانى المفسَّر بها لفظ الاستخارة، دون ساير المعانى، كطلب العزم على خير ما ينبغى أن يختاره، كما يظهر ذلك من قوله عليه السلام: «فما عزم لك فافعل» «۱»، و سبق آنفاً

فى كلام صاحب الجواهر. و كطلب ما اختاره اللّه له من خير الأمرين.

و ثانياً: أنّه لو كانت الاستخارة بمعنى محض الدعاء و الاستغاثة من اللّه لتقدير الخير له، فأىّ وجه لتخصيصه بالامور الخطيرة، بل فى الإمور الجزئية الحقيرة اليسيرة أيضاً ينبغى الاستخارة بهذا المعنى. فانّ صِغر الشىءِ الحقير و حقارته لا يوجب كونه بمعزل عن عناية اللّه و لا خارجاً عن قضائه و قَدَره و علمه؛ ضرورة أنّه لا يعزب عن محضر ذاته المقدّسة مثقال ذرّة، كما قال تعالى:

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاة الاستخارة، ح ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۰

«وَ مٰا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقٰالِ ذَرَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَ لٰا فِى السَّمٰاءِ» «۱».

«يٰا بُنَىَّ إِنَّهٰا إِنْ تَكُ مِثْقٰالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى السَّمٰاوٰاتِ أَوْ فِى الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ» «۲».

«وَ مٰا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلّٰا يَعْلَمُهٰا وَ لٰا حَبَّةٍ فِى ظُلُمٰاتِ الْأَرْضِ وَ لٰا رَطْبٍ وَ لٰا يٰابِسٍ إِلّٰا فِى كِتٰابٍ مُبِينٍ» «۳».

هذا، مع أنّ الرواية صريحة على خلاف ذلك مثل ما ورد عن أبى عبد اللّه عليه السلام:

«أنّه إذا كان إذا أراد شراء العبد أو الدّابة أو الحاجة الخفية أو الشىءِ اليسير، استخار اللّه فيه سبع مرّات. فاذا كان أمراً جسيماً، استخار اللّه مائة مرّة» «۴».

---

(۱) يونس: ۶۱.

(۲) لقمان: ۱۶.

(۳) الأنعام: ۵۹.

(۴) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۱

تحقيق معنى الاستخارة

اشارة

ينبغى لبيان ما هو مقتضى التحقيق فى معنى الاستخارة؛ أوّلًا: نظرة إلى كلمات أهل اللغة لتحقيق معناها اللغوى.

و ثانياً: نظرة إلى النصوص و الأحاديث الواردة فى الاستخارة، ليعلم معناها الاصطلاحى المقصود فى النصوص.

تحقيق المعنى اللغوى

ينبغى تحقيق معنى لفظ الاستخارة لغة ليتضح المعنى المقصود منه فى الاحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أكثر وضوحاً.

قال الخليل (المتوفّى سنة: ۱۷۵ ه ق) فى كتاب العين: «تقول: هذا و هذه و هؤلاء خِيَرَتى؛ و هو ما تختاره ... و الخِيْرَة مصدر اسم الاختيار، مثل ارتاب ريبةً».

قال ابن فارس (المتوفّى سنة: ۳۹۵ ه ق) فى المقائيس: «و الخِيَرة: الخيار. و الخِير: الكرم. و الاستخارة: أن تسأل خيرَ الأمرين لك» «۱».

و قال الجوهری (المتوفّی سنة: ۳۹۳ ه ق):

«الاستخارة الاستعطاف. يقال: هو من الخُوار و الصوت. و أصله أنَّ الصائد يأتی وَلَدَ الظَّبْيَة فی كناسه فيَعرك اذنه فيخور أی يصيح، يستعطف

(۱) مقائيس اللغة: ج ۲، ص ۲۳۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۲

بذلک أمَّه کی يصيدها» «۱».

قوله: كناسه؛ أی موضع الضبی فی خلال الأشجار و محل خفائه و استتاره.

و قال الزمخشری (المتوفّی سنة: ۵۳۸ ه ق):

«و استخرت اللّه فی ذلک فخار لی؛ أی طلبت منه خير الأمرين فاختاره لی» «۲».

و قال ابن الأثير (المتوفّی سنة: ۶۰۶ ه ق):

«الخَيْر ضِدّ الشر ... و خار اللّه لک؛ أی أعطاک ما هو خيرٌ لک. و الخِيرة بسكون الياء، الاسم منه. فأما بالفتح، فهی الاسم من قولک: اختاره اللّه، و محمد صلی الله عليه و آله خِيَرة اللّه من خَلقه. يقال بالفتح و السكون. و الاستخارة: طلب الخِيَرة فی الشیء، و هو استفعال منه. يقال استخر اللّه يخرْ لک. و منه دُعاء الاستخارة اللهم خِرْ لی، أی اختر لی أصلح الأمرين و اجعل لی الخِيَرة فيه» «۳». و جاءَ نظير ذلک فی صحاح الجوهری فی مادّة «خَير».

و قال الطريحی (المتوفی سنة: ۱۰۸۵ ه ق):

«و الاستخارة طلب الخِيَرة كعنبة. و استخير بعلمک، أی أطلب منک الخِيَرة متلبساً بعلمک بخيری و شرّی. قيل: الباءُ للاستعانة أو للقِسَم الاستعطافی.

و فی الحديث: من استخار اللّه راضياً بما صنع اللّه خار اللّه له حتماً، أی طلب منه الخيرة فی الأمر.

(۱) الصحاح: ج ۲، ص ۶۵۱.

(۲) أساس البلاغة: ج ۱، ص ۲۷۲.

(۳) النهاية: ج ۲، ص ۸۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۳

و فيه: استخر ثمّ استشر. و معناه انک تستخير اللّه أولًا بأن تقول: اللهم إنّی استخيرک خيرةً فی عافية، و تكرر ذلک مراراً ثمّ تشاور بعد ذلک فيه فانّک إذا بدأت باللّه أجری اللّه لک الخيرة علی لسان من شاء من خلقه.

و خِرْ له و اختر لی، أی اجعل أمری خيراً و ألهمنی فعله و اختر لی الأصلح» «۱».

و الذی يتحصّل من مجموع كلمات أهل اللغة أنّ لفظ الاستخارة فی الأصل جاءَ لثلاثة معان:

۱- إنّه من الخوار و الصوت و مأخوذ من مادّة «خوَرَ».

و لفظ الاستخارة بناءً علی هذا الأصل، بمعنی الاستعطاف و جلب الغير بالصوت و الأنين، كما جاء فی كلام الجوهری فی مادّة «خَوَر».

و إن شئت فقل بمعنی الدعاء، كما أشار إليه ابن ادريس بقوله: «الاستخارة فی كلام العرب الدعاء».

۲- من الخَيْر و الخَيْرة- بفتح الخاء و سكون الياء-، و هو ضدّ الشر. و لفظ الاستخارة بناءً علی هذا الأصل يكون بمعنی طلب الخَيْر. كما اتفق عليه أهل اللغة.

۳- من الخِيَرة على وزن العِنَبة، و الخيرة- بكسر الخاء و فتح الياء و سكونها-؛ بمعنى الخيار و الاختيار، كما جاءَ فى كلام الخليل و الجوهرى و ابن فارس و ابن الأثير و غيرهم.

و الظاهر أنّ لفظ الاستخارة فى أصل اللغة مشتركٌ بين المعانى الثلاثة المذكورة بالاشتراك اللفظى؛ لعدم جامع بينها ظاهراً.

---

(۱) مجمع البحرين/ طبع مكتبة المرتضوية: ج ۳، ص ۲۹۷- ۲۹۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۴

فالمتحصّل من كلمات أهل اللغة أنّ الاستخارة فى اللغة:

إمّا من الخِيَرة- بكسر الخاءِ و فتح الياء أو سكونها-؛ أى طلب ما اختاره اللّه له من خير الأمرين، أو طلب اختيار ما هو الأصلح.

أو من الخَيْر أو الخَيْرة- بفتح الخاءِ و سكون الياء- بمعنى طلب ما هو خيرٌ له، أو طلب تقدير خير الأمرين- من الفعل و الترك، و ما هو أصلح منهما بحال المستخير.

و إمّا من الخُوار بمعنى صوت الدعاء و أبين المستخير حينما يدعو اللّه بالتضرّع و الاستعانة.

و هذه المعانى كلها يمكن أن تكون مقصودة من الاستخارة الواردة فى نصوص أهل البيت عليهم السلام، كما سيأتى بيانها، فلا تفاوت بين معناها اللغوى و بين معناها الاصطلاحى، إلّا فيما يرجع إلى مصاديقها و إلى الطرق و العلامات المذكورة فى الأحاديث للتوصّل بها إلى خير الأمرين واقعاً.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۵

معانى الاستخارة من منظر النصوص

اشارة

۱- المعانى المندرجة تحت طلب الخير.

۲- الاستخارة بمعنى طلب التعرّف على الواقع.

المقصود من المعنى الاصطلاحى هو المعنى المراد من الاستخارة فى نصوص أهل البيت عليهم السلام، و كلمات الفقهاء. و قد سبق الكلام فى تعاريف الاستخارة الواردة فى كلمات الفقهاء. و ينبغى هاهنا تحقيق فى نصوص المقام.

فنقول: مقتضى التحقيق أنّ لفظ الاستخارة فى النصوص الشرعية و كلمات الفقهاء مشتركٌ لفظى بين معنيين كلّيين:

أحدهما: طلب الخير، سواءٌ كان بطلب التوفيق للخير، أو طلب تقدير الخير، أو طلب العزم على الخير و سكون النفس و قرارها عليه بالهام، أو طلب تيسيره.

و سواءٌ كان الطلب بالدعاء و الصلاة معاً أو بالدعاء فقط. و لا يبعد صدق طلب الخير على جميع هذه المعانى الأربعة عرفاً؛ حيث يقال لمن يدعو و يطلب التوفيق للخير و تقديره، و من يطلب تيسير الخير و تسهيله، و من يطلب العزم على فعل الخير: أنّه يطلب الخير، كما لا يبعد صدق طلب الخِيَرة على الجميع بلحاظ إرجاع الكل إلى طلب ما يختاره اللّه له من الخير.

و ثانيهما: طلب التعرُّف و الاستطلاع على ما هو خيرٌ واقعاً عند اللّه و خِيَرته فى الأمر الذى يريده بأحد الطرق المتداولة، و هى الاستخارة بالمصحف أو الرقاع أو السبحة أو المساهمة التى لها جذرٌ فى مفهوم الاقتراع، و إن كانت منضمّة بالدعاء و الصلاة عملًا، لكنّها مغايرة مع المعنى الأوّل بحسب التبادر و

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲۶

الارتکاز. و الشاهد لذلک عدم تبادر الثانی من سماع الأوّل. نعم یشترک القسمان فی أصل الطلب. و علیه فلفظ الاستخارهٔ مشترک معنوی بین الجمیع؛ أی القسمین بما لهما من الأقسام.

المعانی المندرجهٔ تحت طلب الخیر

اشارهٔ

تفصیل القسم الأوّل: أنّ لفظ الاستخارهٔ- بمعنی طلب الخیر- قد اطلق فی نصوص المقام علی أربعهٔ معانٍ:

۱- الدعاء لطلب الخیر و التوفیق.

و إنّ هذه الطائفهٔ من الروایات کثیرهٌ، و إلیک نبذهٌ منها.

فمن هذه النصوص:

خبر معاویهٔ بن میسرهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «ما استخار اللّه عبد سبعین مرّهٔ بهذه الاستخارهٔ إلّا رماه اللّه بالخیرهٔ، یقول: یا أبصر النّاظرین، و یا أسمع السامعین، و یا أسرع الحاسبین و یا أرحم الراحمین، و یا أحکم الحاکمین، و صل علی محمد صلی الله علیه و آله و أهل بیته علیهم السلام و خر لی فی کذا و کذا» «۱».

وجه الدلالهٔ أنّ قوله علیه السلام: «یقول» ...: بیان و تفسیر لقوله: «ما استخار اللّه عبد سبعین مرّهٔ بهذه الاستخارهٔ». فانّه علیه السلام فسّر الاستخارهٔ بدعاءِ المستخیر الواردهٔ فی ذیل هذه الروایهٔ.

و منها: صحیح ابن أبی یعفور، قال: «سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول فی الاستخارهٔ: تعظّم اللّه و تمجّده و تحمده و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله ثمّ تقول: اللهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغیب و الشهادهٔ الرحمن الرحیم و أنت عالم الغیوب، أستخیر اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۳.

برحمته» «۱».

و منها: صحیح زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام: «فی الأمر یطلبه الطالب من ربّه، قال علیه السلام: یتصدّق فی یوم علی ستّین مسکیناً، کلّ مسکین صاعاً بصاع النبی صلی الله علیه و آله. فاذا کان اللیل اغتسل فی ثلث اللیل الباقی و یلبس أدنی ما یلبس من یعول من الثّیاب، إلّا أنّ علیه فی تلک الثّیاب إزاراً، ثمّ یصلّی رکعتین. فاذا وضع جبهته فی الرکعهٔ الأخیرهٔ للسجود هلّل اللّه و عظّمه و مجّده، و ذکر ذنوبه فأقرّ بما یعرف منها مسمّی، ثمّ رفع رأسه. فاذا وضع فی السجدهٔ الثانیهٔ استخار اللّه مائهٔ مرّهٔ. یقول: اللّهم إنّی أستخیرک، ثمّ یدعو اللّه بما شاء و یسأله إیّاه کما سجد، فلیفض برُکبتیه إلی الأرض یرفع الازار حتی یکشفها، و یجعل الازار من خلفه بین ألییه و باطن ساقیه» «۲». قوله: ألییه تثنیهٔ الألیهٔ بالفتح من ألیهٔ الشاهٔ، و لا تقل الألیهٔ بالکسر کما صرّح الجوهری بهذا التنبیه. و الألیهٔ فی الانسان طرفی مقعده.

و منها: موثقهٔ الحسن بن علی بن فضّال عن حماد بن عیسی عن حَریز عن زرارهٔ، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام: إذا أردت أمراً و أردت الاستخارهٔ کیف أقول؟ فقال علیه السلام:

إذا أردت ذلک فصم الثلثاء و الأربعاء و الخمیس، ثمّ صل یوم الجمعهٔ فی مکان نظیف رکعتین، فتشهّد ثمّ قل و أنت تنظر إلی السماء: اللّهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغیب و الشهادهٔ الرحمن الرحیم أنت عالم الغیب، إن کان هذا الأمر خیراً فیما أحاط به علمک فیسّره لی و بارک لی فیه، و افتح لی به. و إن کان ذلک لی شرّاً فیما أحاط به علمک، فاصرفه عنّی بما تعلم، فانّک تعلم و لا أعلم، و

تُقَدِّر و لا اقِّدر، و تقضی و لا أقضی و أنت علّام الغیوب، تقولها مائة مرّة» «۳».

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۱۲.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

و منها: صحیح حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه علیه السلام: «إنّه قال فی الاستخارة: أن یستخیر اللّه الرجل فی آخر سجدة من رکعتی الفجر مائة مرّة و مرّة، تحمد اللّه و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله و آله، ثمّ تستخیر اللّه خمسین مرّة. ثمّ تحمد اللّه و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله، و تمّم المائة و الواحدة» «۱».

و یدلّ علی هذا المعنی من الاستخارة نصوص کثیرة معتبرة، و هی أکثر نصوص المقام، فمن ذلک جمیع روایات الباب الأوّل و الرابع و الخامس من أبواب صلاة الاستخارة فی الوسائل، و علیه یحمل ما نقله فی الباب السابع و التاسع و العاشر.

و حاصل هـذا المعنی طلب الخیر بالدعاءِ و الصـلاة؛ بأن یدعو المسـتخیر و یطلب من ساحة ربّه سـبحانه و تعالی أن یقدّر له الخیر فیما یرید فعله و یجعل فیه البرکة و التوفیق.

و هذا مراد صاحب الحدائق من قوله:

«بمعنی أنّه یسأل اللّه فی دعائه أن یجعل له الخیر و یوفّقه فی الأمر الـذی یریده. و علی هذا المعنی یحمل ما رواه فی الکافی عن عمرو بن حریث فی الصـحیح علی الأظهر، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السـلام صل رکعتین و استخر اللّه فو اللّه ما استخار اللّه مسلم إلّا خار له البتة. و فی روایة اخری عنه علیه السلام: من استخار اللّه راضیاً بما صنع اللّه خار اللّه له حتماً. و فی معناهما أخبار اخر أیضاً». «۲»

و تدلّ علی هذا المعنی عدّة نصوص معتبرة؛

منها: صحیحة عمرو بن حریث قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «صلّ رکعتین و

(۱) الوسائل ب ۴، من أبواب الاستخارة، ح ۱.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۵.

استخر اللّه فو الله ما استخار اللّه مسلم إلّا خار له البتّة» «۱».

و نظیره خبر هارون بن خارجة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «من استخار اللّه راضیاً بما صنع خار اللّه له حتماً» «۲».

هذان الخبران جاءَ فی کلام صاحب الحدائق.

و فی خبره الآخر، قال: «قال أبو عبد اللّه من استخار اللّه تعالی مرّة واحدة و هو راضٍ بما صنع اللّه له، خار اللّه له حتماً» «۳».

وجه دلالـة هـذه النصوص علی هـذا المعنی أنّ قوله علیه السـلام: «خار له البتّة» و قوله: «خار اللّه له حتماً» عقیب الاسـتخارة، ظاهرٌ فی کون مطلوب المستخیر من اللّه تعالی، جعل الخیر و تقـدیره فی الأمر الـذی یریـده فیخیر اللّه تعالی له؛ بأن یجعل الخیر و یقدّره له فی ذلک الأمر.

کما یـدل علی ذلک قوله فی خبر معاویـة: «رماه اللّه بالخیرة» فان الرمی بالخیر جعله و تقـدیره. و أیضاً یدلّ علی ذلک قول المسـتخیر فی ذیل خبر معاویة: «و خِرْ لی فی کذا و کذا»؛ أی اجعل و قدّر لی الخیر فی کذا و کذا.

و لفظ الاسـتخارة فیها بمعنی طلب الخیر و معنی ذلک جعل الخیر و تقدیره فیما أراد المستخیر أن یفعله. و یشهد لذلک قوله: «خار له

البتة» و «خار الله له حتماً»؛ أی یجعل و یقدر له الخیر البتة و حتماً.

إلی غیر ذلک من النصوص الظاهرة فی هذا المعنی، و إن یمکن حملها علی بعض المعانی الآتیة أیضاً.

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) المصدر: ب ۷، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۳۰

۲- طلب تیسیر ما فیه الخیر واقعاً و تسهیل خیر الأمرین، من الفعل أو الترک.

و ذلک بأن یطلب من اللّه سبحانه تسهیل فعل ما یریده، إن کان خیراً فی الواقع، و صرفه عنه إن کان شرّاً واقعاً. و هذا المعنی من الاستخارة أیضاً یکون بالدعاء و الصلاة.

و یستفاد هذا المعنی من عدّة نصوص واردة فی الاستخارة.

منها: صحیحة مرازم قال: قال لی أبو عبد اللّه: «إذا أراد أحدکم شیئاً فلیصلّ رکعتین ثمّ لیحمد اللّه و لیثن علیه، و یصلّی علی محمد و أهل بیته و یقول: اللّهم إن کان هذا الأمر خیراً لی فی دینی و دنیای فیسّره لی و قدّره، و إن کان غیر ذلک فاصرفه عنّی» «۱».

و منها: موثق زرارة أو معتبرته، قال: «قلت لأبی جعفر إذا أردت أمراً و أردت الاستخارة کیف أقول؟ فقال: إذا أردت ذلک فصم الثلثاء و الاربعاء و الخمیس ثمّ صل یوم الجمعة فی مکان نظیف رکعتین، فتشهد ثمّ قل- و أنت تنظر إلی السماء-: اللّهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغیب و الشهادة الرحمن الرحیم أنت عالم الغیب، إن کان هذا الأمر خیراً فیما أحاط به علمک فیسّره لی و بارک لی فیه، و افتح لی به، و إن کان ذلک لی شراً فیما أحاط به علمک فاصرفه عنّی بما تعلم فانّک تعلم و لا أعلم، و تقدر و لا أقدر، و تقضی و لا أقضی و أنت علام الغیوب، تقولها مائة مرّة» «۲».

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة عن الصادق علیه السلام- فی حدیث- قال: «اللّهم إنّی أستخیرک برحمتک، و أستقدرک الخیر بقدرتک علیه لأنّک عالم الغیب و الشهادة الرحمن الرحیم فأسألک أن تصلی علی محمد النبی و آله علیه السلام، کما صلیت علی إبراهیم

---

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۳۱

و آل ابراهیم إنّک حمید مجید. اللهم إن کان هذا الأمر الذی اریده خیراً لی فی دینی و دنیای و آخرتی، فیسّره لی. و إن کان غیر ذلک، فاصرفه عنّی و اصرفنی عنه» «۱».

و نظیره معتبرته الاخری «۲».

و منها: صحیحة معاویة بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «کان أبو جعفر علیه السلام یقول: ما استخار اللّه عبد قطّ مائة مرّة إلّا رمی بخیرة الأمرین، یقول: اللهم عالم الغیب و الشهادة إن کان أمر کذا و کذا خیراً لأمر دنیای و آخرتی و عاجل أمری و آجله فیسّره لی و افتح لی بابه و رضّنی فیه بقضائک» «۳».

و لا إشکال فی أنّه لا جامع بین المعنی السابق و بین هذا المعنی؛ لأنّ جعل الخیر و تقدیره فی ما یریده المستخیر غیر تیسیر ما فیه

الخیر من الفعل و الترک، کما هو واضح.

۳- طلب الخِیَرَة- بکسر الخاء و فتح الیاء، من الاختیار

- بمعنی طلب قوّة الارادة و استحکام العزم فی اختیار خیر الأمرین؛ بأن یطلب من اللّه تعالی أن یخرجه عن الحیرة و یزیل عنه حالة الشک و التردّد و یُنزل علیه السکینة و یعطیه قوّة اختیار خیر الأمرین من الفعل أو الترک.

و هذا المعنی و إن ینطبق علی المعنی الثانی غالباً؛ لأنّ بازالة الخیرة و إعطاء قوّة الارادة و استحکام العزم یتیسّر الأمر للمستخیر. و لکن من جهة الجذر اللغوی و المفهوم لا- إشکال فی تغایر المعنیین؛ فان التیسیر و تسهیل الأمر غیر إزالة الحیرة و إیجاد العزم و تقویة الارادة، کما هو واضح. و الانطباق

---

(۱) المصدر: ب ۵، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۳۲

فی المصداق لا یوجب وحدة المعنی.

هذا، مضافاً إلی حصول التیسیر برفع الموانع و المشاکل الخارجیة أیضاً، فلا ینحصر بازالة الحیرة و التردید و إعطاء العزم.

و الاستخارة بهذا المعنی ظاهرة من بعض الأحادیث الواردة فی باب الاستخارة.

فمن هذه النصوص:

صحیحة علی بن أسباط، قال: «قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام، جعلت فداک ما تری آخذ براً أو بحراً، فانّ طریقنا مخوف شدید الخطر؟ فقال علیه السلام: اخرج براً، و لا علیک أن تأتی مسجد رسول اللّه صلی الله علیه و آله و تصلی رکعتین فی غیر وقت فریضة، ثمّ تستخیر اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر؛ فان عزم اللّه لک علی البحر، فقل الذی قال اللّه عزّ و جلّ: و قال ارکبوا فیها بسم اللّه مجریها و مرسیها إنّ ربّی لغفور رحیم، الحدیث» «۱».

فان قوله: «فان عزم اللّه لک علی البحر» ... إشارة إلی هذا المعنی الذی بیّناه. قال فی مجمع البحرین: و عَزَم اللّه لی: أی خَلَق اللّه لی عزماً.

و منها خبر جابر عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان علی بن الحسین علیه السلام إذا همّ بأمر حجّ و عمرة أو بیع أو شراء أو عتق، تطهر، ثمّ صلّی رکعتی الاستخارة فقرأ فیهما بسورة الحشر و سورة الرحمن، ثمّ یقرأ المعوذتین، و قل هو اللّه أحد، إذا فرغ و هو جالس فی دبر الرکعتین، ثمّ یقول: اللّهم إن کان کذا و کذا خیراً لی فی دینی و دنیای و عاجل أمری و آجله، فصلّ علی محمد و آله و یسّره لی علی أحسن الوجوه و أجملها، اللّهم و إن کان کذا و کذا شراً لی فی دینی أو دنیای و آخرتی و عاجل أمری و آجله فصلّ علی محمد و آله علیهم السلام و اصرفه عنّی، ربّ صل علی محمد و آله و اعزم لی علی رشدی و

---

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۳۳

إن کرهت ذلک أو أبته نفسی» «۱».

و منها: موثق اسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «قلت له: ربّما أردت الأمر یفرق منی فریقان: أحدهما یأمرنی، و الآخر

ینهانی، قال: فقال علیه السلام إذا کنت کذلک فصل رکعتین و استخر اللّه مائة مرة و مرّة، ثمّ انظر أجزم الامرین لک، فافعله فان الخیرة فیه إن شاء اللّه» «۲»

فان قوله علیه السلام: «ثمّ انظر أجزم الأمرین لک، فافعله؛ فانّ الخِیَرة فیه إن شاء اللّه» إشارة إلی المعنی المزبور.

و بهذا المعنی قول أبی عبد اللّه علیه السلام: «ربِّ اعزم لی علی رشدی» فی دعاء الاستخارة فی معتبرة اسحاق بن عمار «۳» فقوله: «ربِّ اعزم»؛ أی أوجِد فی نفسی عزماً.

و هذا المعنی من الاستخارة أیضاً، إنّما یؤتی به بمجرد الدعاء أو بالدعاءِ و الصلاة معاً.

۴- طلب الخِیَرة- بکسر الخاء و فتح الیاءِ- بمعنی صفوة الشیءِ و المختار منه،

کما وُصف النبی صلی الله علیه و آله بخَیَرَة اللّه بهذا المعنی؛

بأن یطلب من اللّه سبحانه و تعالی ما قدّره و قضاه و اختاره و اصطفاه للمستخیر.

و یمکن الاستشهاد لذلک أیضاً ببعض التعابیر الواردة فی نصوص المقام،

---

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۶.

(۳) مستدرک الوسائل: ج ۶، ب ۴، من صلاة الاستخارة ص ۲۵۶، ح ۵.

کقوله: «و رضّنی فیه بقضائک» فی صحیحة معاویة بن عمّار «۱».

و قوله: «و رضّنی فی ذلک بقضائک، فانّک تعلم و لا أعلم و تُقدِّر و لا اقدِّر و تقضی و لا أقضی، إنّک علّام الغیوب» «۲». و نظیره موثق زرارة «۳» فانّ ما تعلّق به قضاء اللّه و قدره، یکون مما اختاره اللّه و أراده.

ثمّ إنّ الاستخارة بجمیع الأقسام الأربعة المزبورة؛ إمّا بالدعاءِ وحدها أو بالدعاء و الصلاة معاً حسب ما تدلّ علیه النصوص.

الاستخارة بمعنی طلب التعرّف علی الواقع

إنّ للاستخارة فی النصوص معنی آخر غیر طلب الخیر- المندرجة فیه المعانی الأربعة المزبورة-، و هو طلب التعرُّف علی الواقع و الاستطلاع علی ما فیه الخیر و ما اختاره اللّه له فی ذلک الأمر الذی یریده؛ بأن یطلب من اللّه سبحانه أن یعرّفه و یُریه بطریق الاستخارة ما هو خیر مقدّر له واقعاً- من الفعل أو الترک- فیستدعی من اللّه تعالی إراءة خیر الأمرین و ما هو الأصلح له من فعل الأمر الذی یریده أو ترکه.

و یدل علی هذا المعنی قوله علیه السلام: «فأخرج لنا آیةً من کتابک نستدلّ بها علی

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۹.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ب ۱، ح ۱۱.

ذلک ... فانه یبیّن لک حاجتک» فی معتبرة مفضّل بن عمر «۱». و نظیره ما رواه السید بن طاوس و الطبرسی «۲».

و قوله عليه السلام: «فأرنى من كتابك ما هو مكتومٌ من سرّك المكنون فى غيبك» فيما رواه السيد بن طاوس. «۳» و غير ذلك من الأدعية الواردة فى الاستخارة بالمصحف و الرقاع و غيرهما.

و لهذا النوع من الاستخارة طرق عديدة مذكورة فى الأحاديث الواردة، كما يستفاد اختصاص تلك الطرق بهذا المعنى من الاستخارة، من كلام صاحب الحدائق؛ حيث قال: «و منها: ما ورد بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة، و هذا هو المعروف الآن بين الناس، و لكن لا بد هنا من انضمام شيءٍ آخر إلى الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الاخذ من لسان المشاور» «۴».

و يستفاد ذلك أيضاً من كلام المحدّث الكاشانى «۵»، و المحدث المجلسى؛ حيث جعلها من القسم الرابع للاستخارة بقوله: «رابعها، استعلام الخير بالأعمال و هى أنواع» «۶»، و كذا يستفاد من كلام صاحب الجواهر كما سيأتى بيانه.

و قد جاءَ أكثر هذه المعانى فى كلماتهم، كما أشار الفيض فى بيان معنى الاستخارة بقوله:

«يعنى ما طلب مسلم من اللّه الخيرة فى أمره بالدعاء قبل أن يرتكبه إلّا جعل اللّه تعالى له ذلك الأمر خيراً.

هذا أحد معانى الاستخارة، و لها معان اخر تستفاد من الأخبار الآتية؛ كطلب تيسير ما فيه الخيرة، أو طلب تعرُّف ما فيه الخيرة، أو طلب العزم على ما

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۵.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱، و مكارم الاخلاق: ص ۳۷۳.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱، ح ۱.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

(۵) الوافى: ج ۹، ص ۱۴۰۹.

(۶) تحف العقول: ج ۱۵، ص ۴۵۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۳۶

فيه الخيرة. و ما سوى طلب التعرف يكون بالصلاة و الدعاء». «۱»

و إنّ لهذا النوع الأخير من الاستخارة أقساماً تكون بطرق و علامات خاصة، و هى مقصودنا من الاستخارة بمعناها الأخص. و سيأتى بيانها و تحقيق النصوص الدالّة عليها، إن شاء اللّه.

---

(۱) الوافى: ج ۹، ص ۱۴۰۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۳۷

الاستخارة بأقسامها الشائعة و تحقيق نصوصها

اشارة

۱- معنى مشروعية هذه الأقسام و ثمرها.

۲- الاستخارة بطلب إلهام الخير.

۳- تحقيق فى نصوص الاستخارة بالمشورة.

۴- تحقیق نصوص الاستخارهٔ بالرقاع.

۵- الاستخارهٔ بافتتاح المصحف.

۶- هل المدار علی المتبادر من لفظ الآیهٔ أو مدلول السیاق؟

۷- تحقیق روایات الاستخارهٔ بالقرآن بعدّ سبعهٔ أوراق.

۸- تحقیق فی نصوص التفؤُّل بالقرآن.

۹- مقتضی التحقیق فی الفرق بین التفؤُّل و الاستخارهٔ.

۱۰- الاستخارهٔ بالسبحهٔ و عدم شهرتها بین القدماء.

۱۱- هل للسبحهٔ و الحصی موضوعیهٔ؟

۱۲- الاستخارهٔ بالبنادق.

معنی مشروعیهٔ هذه الاقسام و ثمرها

و قد جاءت الاستخارهٔ بالمعنی الأخیر- أی طلب التعرُّف علی الخِیَرهٔ و استعلام ما فیه الصلاح و الخیر عند اللّه- علی أقسام فی نصوص المقام، و کلُّها فی الحقیقهٔ طرق التعرّف و الاستعلام، کما یظهر من کلمات الفقهاء الفحول.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۳۸

و الغرض من البحث فی المقام إثبات مشروعیهٔ هذه الأقسام.

و لکن قد تخطر بالبال هاهنا شبههٔ، و هی: أنّ العمل بمؤدّی الاستخارهٔ- بعد الدعاء و الصلاهٔ و التوکّل علی اللّه، و بعد الفراغ عن جواز کلّ من الفعل و الترک شرعاً، کما هو المفروض فی مورد الاستخارهٔ-، فأیّ منع شرعی عنها حتی تحتاج مشروعیتها إلی الاثبات بالدلیل؟

و الجواب: أنّ الغرض فی المقام إثبات جواز العمل بمؤدّی الاستخارهٔ مسنداً إلی الشارع بالخصوص؛ بأنّ یُستند ذلک إلی أمره الاستحبابی و نهیه التنزیهی الثابتین بالنصوص الشرعیهٔ الواردهٔ فی الاستخارهٔ.

و من الواضح أنّه فرق بین الجواز الثابت لفعل أو ترک بالعنوان الأوّلی، ۰ و بین الاستحباب الثابت لذلک الفعل أو الترک باستناد أمر الشارع أو نهیه بالعنوان الثانوی بما أنّه مورد الاستخارهٔ، و بما یکون لموردها من الخصوصیات السابق ذکرها فی بیان معنی الاستخارهٔ و حقیقتها و تحدید مواردها.

و قد دلّت علی مشروعیهٔ کل واحد من هذه الأقسام عدّهٔ نصوص، و هی علی طوائف.

الاستخارهٔ بطلب إلهام الخیر

الطائفهٔ الاولی: ما جاءت الاستخارهٔ فیه بمعنی استعلام الخیر بالهام من اللّه و إخطاره فی قلب المستخیر؛ حیث إنّه ربّ أمر لیس قابلًا للمشورهٔ؛ لکونه من الأسرار و ینبغی ستره، کما أنّه ربما لا فرصهٔ للمشورهٔ، أو تکون موانعُ اخری عنها. فحینئذٍ یستخیر صاحب الحاجهٔ و یستهدی اللّه تعالی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۳۹

أن یعرّفه و یُریه الخیر بطریق الالهام.

و فی هذه الطائفهٔ من النصوص إنّما تکون الاستخارهٔ بالدعاء و الصلاهٔ، لکنها الطلب التعرُّف و استعلام ما هو خیر واقعاً. و یفهم من

جواب الامام علیه السلام حصول التعرُّف بالهام من اللّه و إلقاء فی القلب.

من هـذه النصوص موثق ابن فضّال، قال: «سأل الحسن ابن الجهم أبا الحسن علیه السـلام لابن أسـباط، فقال: ما تری له- و ابن أسـباط حاضر- و نحن جمیعاً نرکب البحر أو البر إلی مصر، و أخبره بخبر طریق البرّ. فقال علیه السلام البَرُّ، و ائت المسجد فی غیر وقت صلاة الفریضة فصل رکعتین فاستخر اللّه مائة مرة، ثمّ انظر أیّ شیء یقع فی قلبک فاعمل به» «۱».

ظـاهر أمر الامـام علیه السـلام باتیـان المسـجد و الاسـتخارة، بعـد قوله «البَرّ»، التخییر بین اختیار طریق البرّ- الـذی کان رأی الامام علیه السلام- و بین الاستخارة.

و لا یخفی أنّ المسـتفاد من هذه الموثقة مشـروعیة الاسـتخارة بمعنی طلب التعرف علی خیر الأمرین و اسـتعلام ما فیه المصـلحة بالهام من اللّه تعالی و إخطاره فی قلبه.

و من هذا القبیل ما رواه الحسـین بن محمد الطوسی فی أمالیه بسنده عن علی بن محمد عن آبائه علیهم السلام، قال: قال الصادق علیه السـلام: «إذا عرضت لأحدکم حاجة، فلیستشـر اللّه ربّه، فان أشار علیه اتبع، و إن لم یُشِـر علیه فتوقف. قال: قلت: یا سـیّدی کیف أعلم ذلک؟ قال علیه السـلام: یسـجد عقیب المکتوبـة و یقول: اللهم خر لی مائة مرّة، ثمّ یتوسّل بنا و یصـلّی علینا و یستشـفع بنا، ثمّ تنظر ما یلهمک تفعله، فهو الذی أشار

---

(۱) الوسائل: ب ۱، ح ۴.

علیک به» «۱».

هـذه الروایـة، و إن لم یأت لفظ الاسـتخارة فی صـدرها، و لکن جاء ما بمعنی الاسـتخارة، و هو اسـتشارة الربّ. فان فی بعض نصوص المقـام عُبّر عن الاسـتخارة باسـتشارة اللّه. هـذا، مضافـاً إلی أن قوله فی الـذیل: «اللّهم خِر لی» یـدل علی صـدور طلب الخیر من جانب صاحب الحاجة، و لیس حقیقة الاستخارة، إلّا طلب الخیر.

و سؤال الراوی بقوله: «کیف أعلم ذلک» یدلّ علی کونه بصدد الاستعلام و التعرُّف علی ما هو خیر له فی الواقع.

و من ذلـک ما رواه علی بن طاوس من کتاب الأدعیـة «لسعد بن عبـد اللّه، عن علی بن مهزیار قال: کتب أبو جعفر الثانی إلی إبراهیم بن شیبة: فهمت مـا اسـتأمرت فیه من أمر ضـیعتک التی تعرض لـک السلطان فیها، فاسـتخر اللّه مائـة مرّة خیرة فی عافیـة، فان احلولی بقلبک بعد الاستخارة بیعها فبعها و استبدل غیرها إن شاء اللّه، و لا تتکلّم بین أضعاف الاستخارة حتی تتم المائة إن شاء اللّه». «۲»

قوله: احلولی بقلبک؛ أی وجدته و أحسسته فی قلبک حُلْواً، أصله من الحُلو.

قال الخلیل: «حَلا یحلو حلواً و حُلواناً، و قد احلولی». و قال فی الصحاح: «الحُلْوُ:

نقیض المُرّ. یقـال حَلاـ الشـیء یَحلـو حَلاـوةً. و احلـولی مثله». و المقصـود أنّه إذا مـال و عطـف إلیه قلبـک و هـوی إلیه فـؤادک بعد الاستخارة إلی بیع الضیعة.

هذه الروایة معتبرة؛ حیث إنّ ظاهر نقل ابن طاوس أنّه قد تحملها عن

---

(۱) المصدر: ب ۴، ح ۳.

(۲) المصدر: ب ۵، ح ۷.

کتاب سعد بطریق الوجادة، و قد تحملها سعد عن علی بن مهزیار بالسماع. و ظاهر کلام ابن مهزیار أنّه رأی مکاتبة أبی جعفر الثانی.

و قد بحثنا عن تحمل الحدیث بطریق الوجادهٔ و اعتبارها فی کتابنا «مقیاس الروایهٔ» «۱».

و مثله مـا رواه الحسن بن فضل الطبرسـی فی مکارم الأخلاق؛ نقلًا من فردوس الأخبار: «إنّ النبی صـلی الله علیه و آله قال: «یا أنس إذا هممت بأمر، فاستخر ربّک فیه سبع مرّات، ثمّ انظر إلی الذی یسبق إلی قلبک، فانّ الخیرهٔ فیه» «۲».

و لکن فی خبر الیسع القمی أمر الامام علیه السلام بالأخذ بما یقع فی قلب المستخیر حینما قام إلی الصلاهٔ، لا فی کل وقت؛ حیث قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السـلام، ارید الشـیء فأسـتخیر اللّه فیه، فلا یوفَّق فیه الرأی أفعله أو أدعه، فقال علیه السـلام: انظر إذا قمت إلی الصـلاهٔ- فانّ الشـیطان أبعد ما یکون من الانسان إذا قام إلی الصـلاهٔ- أیَّ شیء یقع فی قلبک، فخذ به» «... ۳». و سنذکر هذه الروایهٔ بتمامها فی الاستخارهٔ بالمصحف.

تحقیق فی نصوص الاستخارهٔ بالمشورهٔ

الطائفهٔ الثانیهٔ: ما دلّ علی مشـروعیهٔ، بل اسـتحباب الاسـتخارهٔ باسـتعلام خیر الأمرین و ما فیه المصلحهٔ واقعاً بطریق المشورهٔ؛ بأن یدعو المستخیر و یصلّی و یستدعی من اللّه أن یُجری ما هو خیرٌ له واقعاً علی لسان من یشاوره من المؤمنین.

فمن هـذه الطائفـهٔ ما رواه الصدوق باسـناده عن «هارون بن خارجهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السـلام قال: إذا أراد أحدکم أمراً، فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه

---

(۱) مقیاس الروایهٔ فی علم الدرایهٔ: ص ۲۲.

(۲) مستدرک الوسائل: ج ۶، ص ۲۵۵.

(۳) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴۲

تبارک و تعالی. قال: قلت: جعلت فـداک و ما مشاورهٔ اللّه؟ قال: تبتـدأ فتسـتخیر اللّه فیه أوّلًا ثمّ تشاور فیه. فانه إذا بـدأ باللّه، أجری له الخیرهٔ علی لسان من یشاء من الخلق» «۱»

وجه الدلالهٔ أنّ قوله علیه السـلام: «تبتدئ و تسـتخیر» ... فی جواب قول السائل: «و ما مشاورهٔ اللّه؟»، یدلّ بوضوح علی تفسـیر مشاورهٔ اللّه بالاستخارهٔ، مع بیان الامام کیفیهٔ الاستخارهٔ فی الجواب.

ففی الحقیقهٔ أجاب الامام علیه السلام بتفسیر مشاورهٔ اللّه بالاستخارهٔ و ببیان کیفیهٔ الاستخارهٔ.

و منه یعلم أنّ المقصـود من الاسـتخارهٔ فی هـذه الروایـهٔ لیس مطلق الـدعاء و لاـ مطلق طلب الخیر، بـل المقصود اسـتدعاءُ إراءهٔ الخیر بلسان من یشاوره من المؤمنین.

و من هنا عبّرنا عن هذا النوع من الاستخارهٔ بالاستخارهٔ بالاستشارهٔ.

و منها: ما رواه ابن طاوس عن کتاب الدعاء لسعد بن عبد اللّه بسنده عن اسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «إذا أراد أحـدکم أن یشتری أو یبیع، أو یـدخل فی أمر، فیبتـدئ باللّه و یسأله، قال قلت: فما یقول؟ قال: یقول اللهم إنّی اریـد کـذا و کـذا، فان کـان خیراً لی فی دینی و دنیـای و آخرتی و عاجل أمری و آجله، فیسره لی، و إن کان شـراً لی فی دینی و دنیای، فاصـرفه عنی، رب اعزم لی علی رشدی، و إن کرهته و أبته نفسی، ثمّ یستشیر عشرهٔ من المؤمنین، فان لم یقدر علی عشرهٔ و لم یصب إلّا خمسهٔ، فیستشیر خمسهٔ مرّتین، فان لم یصب إلّا رجلین فلیستشر هما خمس مرات، فان لم یصب إلّا رجلًا واحداً فلیستشره عشر مرّات» «۲».

---

(۱) المصدر: ب ۵، ح ۲.

(۲) مستدرک الوسائل: ج ۶، ب ۴، من صلاهٔ الاستخارهٔ، ص ۲۵۶، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴۳

و أما ما ورد فی خبر هارون من النهی عن مشاورهٔ الناس قبل مشاورهٔ اللّه، فالمقصود منه الترغیب إلی کون مشاورهٔ الناس بعد استدعاء الخیر من اللّه بالـدعاء و التوسّل إلیه تعالی، حتی یجری اللّه تعالی ما فیه الخیر و الصـلاح علی لسان المسـتشار ببرکهٔ الدعاءِ و التوسل، کمـا اشـیر إلی ذلـک فی ذیل الروایـهٔ المزبورهٔ. و علیه فهـذه الروایـهٔ لا تنافی مطلقات الأمر بالمشورهٔ، مثل قوله تعالی: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» و قوله تعالی: «وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ».

تحقیق نصوص الاستخارهٔ بالرقاع

الطائفهٔ الثالثهٔ: ما جاءَ فیه لفظ الاستخارهٔ بمعنی استعلام ما هو خیر له واقعاً و التعرّف علی أصلح الأمرین عند اللّه باستخارهٔ ذات الرقاع.

و الرقاع- بکسر الرّاءِ- جمع الرُّقعهٔ؛ و هی القرطاس.

و قد سُـمّیت هذه الاسـتخارهٔ بذلک؛ لأنّ کیفیتها أن یکتب المستخیر علی قطعات من أوراق القرطاس «افعل» و علی بعضها «لا تفعل»، ثمّ یجعلها تحت مصـلّاه أو فی کُمّه أو فی أیّ شـیءٍ آخر مسـتور. ثمّ یجعل الأوراق علی هیئهٔ و وزن واحد، فیأخذ واحداً منها و یعمل بأوّل ما خرج أو یکرّر الأخـذ، فلو خرج «لا تفعل» مکرّراً ففیه شدّهٔ النهی و لو خرج «افعل» مکرّراً، ففیه تأکید الأمر و کثرهٔ الخیر. و قد بُیّنت کیفیهٔ هذه الاستخارهٔ فی النصوص التالیهٔ.

فمن هذه النصوص:

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴۴

خبر هـارون بن خارجـهٔ عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قـال: «إذا أردت أمراً فخـذ ستّ رقـاع فـاکتب فی ثلاث منها: بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرهٔ من اللّه العزیز الحکیم لفلاـن بن فلانـهٔ افعل، و فی ثلاث منها: بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرهٔ من اللّه العزیز الحکیم لفلان بن فلانهٔ لا تفعل.

ثمّ ضـعها تحت مصلّاک، ثمّ صـل رکعتین. فـاذا فرغت فاسـجد سـجدهٔ و قل فیها مائـهٔ مرّهٔ: أسـتخیر برحمته خیرهٔ فی عافیـهٔ. ثمّ اسـتو جالساً، و قل: اللّهم خر لی و اختر لی فی جمیع اموری فی یسر منک و عافیهٔ.

ثمّ اضـرب یدک إلی الرقاع فشوّشها و أخرج واحدهٔ واحدهً. فان خرج ثلاث متوالیات افعل، فافعل الأمر الذی تریده. و إن خرج ثلاث متوالیـات لا تفعل فلا تفعله، و إن خرجت واحـدهٔ افعل و الاخری لا تفعل، فاخرج من الرقاع إلی خمس، فانظر أکثرها فاعمل به و دع السادسهٔ، لا تحتاج إلیها» «۱».

لا إشکال فی دلالهٔ هذه الروایهٔ علی المطلوب، إلّا أنّها ضعیفهٔ؛ لوقوع أحمد بن محمد السیاری البصری فی طریقها، و قد ضعّفها الشیخ و النجاشـی و الغضایری و لم یوثّقه أحد. و کذا سهل بن زیاد؛ حیث ضعّفه هؤلاء المذکورون و غیرهم. و قد أخرجه أحمد بن محمد بن عیسی من قم إلی الری لضعفه، کما ذکره النجاشی.

و توهّم اشـتهارها الروائی بنقـل المفیـد فی المقنعهٔ و مثـل الشـیخ و الکلینی و ابن طـاوس فی کتبهم، توهم فاسـد لا أساس له کما هو واضـح؛ فان الروایهٔ إنّما تکون مشـهورهٔ بالشـهرهٔ الروائیهٔ إذا اشـتهر نقلها و روایتها بین الرواهٔ المعاصـرین للأئمهٔ علیهم السـلام کما هو المراد من قوله علیه السلام: «خذ بما اشتهر بین أصحابک» و هو المعیار فی الشهرهٔ الروائیهٔ.

فهذه الروایهٔ ضعیفهٔ السند.

نعم روی فی البحار روایهٔ فی الاستخارهٔ بالرقاع، و لا یبعد اعتبار سندها.

(۱) المصدر: ب ۲، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴۵

و هی ما رواه سید بن طاوس بقوله:

«أخبرنی شیخی الفقیه محمد بن نما و الشیخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهانی باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رئاب، عن عبد الرحمن ابن سیابهٔ قال: خرجت إلی مکهٔ و معی متاع کثیر فکسد علینا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلی الیمن و بعض أصحابنا ابعث به إلی مصر فذکرت ذلک لأبی عبد اللّه علیه السلام فقال علیه السلام لی:

«ساهم بین مصر و الیمن، ثمّ فوّض أمرک إلی اللّه. فأیُّ البلدین خرج اسمه فی السهم، فابعث إلیه متاعک.

فقلت: کیف أساهم؟ قال علیه السلام: اکتب فی رقعهٔ: بسم اللّه الرحمن الرحیم إنّه لا إله إلّا أنت عالم الغیب و الشهادهٔ أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فی أیّ الأمرین خیر لی حتی أتوکل علیک فیه، فأعمل به.

ثمّ اکتب مصراً إن شاء اللّه، ثمّ اکتب فی رقعهٔ اخری مثل ذلک ثمّ اکتب الیمن إن شاء اللّه. ثمّ اکتب فی رقعهٔ اخری مثل ذلک. ثمّ اکتب: یُحبس إن شاء اللّه و لا یبعث به إلی بلدهٔ منهما.

ثمّ اجمع الرقاع، فادفعها إلی من یسترها عنک. ثمّ أدخل یدک فخذ رقعهٔ من الثلاث رقاع. فایّها وقعت فی یدک، فتوکّل علی اللّه، فاعمل بما فیها، إن شاء اللّه تعالی» «۱».

هذه الروایهٔ یوجد الإشکال فی رجال سندها، من ناحیتین:

إحداهما: الرجال الواقعون فی أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلی الحسن بن محبوب؛ حیث لم یذکر ابن طاوس رجال أسنادهما حتی یُعلم حالهم، إلّا أنّ نعتمد علی أسنادهما؛ نظراً إلی اعتماد ابن طاوس علی طریق ابن

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴- ۲۳۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۴۶

نما و أسعد، و إلی جلالهٔ قدر ابن نما.

ثانیتهما: من جههٔ عبد الرحمن بن سیابهٔ، و الأقوی اعتبار روایاته؛ لما ورد فی بعض النصوص من إعطاء أبی عبد اللّه علیه السلام إلیه أموالًا لیقسّمه فی عیالات زید بن علی، و لنقل الأجلّاء و أصحاب الاجماع عنه، کابن أبی عمیر و نحوه.

و إن وقع الرجل نفسه فی سند الروایهٔ المزبورهٔ، مع عدم حجیهٔ نقل أصحاب الاجماع علی وثاقهٔ من رووا عنه، إلّا أنّ ذلک مع کثرهٔ روایات الرجل و عدم ورود قدح فیه، یکشف الجمیع من حیث المجموع عن الاعتماد علی روایاته.

و من هنا قال المحدّث المجلسی: «و سنده لا یقصر عن عمل المشهور فی الرقاع، فانّ ابن سیابهٔ عندی من الممدوحین الذین اعتمد الأصحاب علی أخبارهم» «۱».

فلا- یبعد جواز الاعتماد علی سند هذه الروایهٔ، لا لإثبات وثاقهٔ رجال أسناد ابن نما و أسعد بالتوثیق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروایتهم لأجل ما قلناه من جلالتهما و مشاهدهٔ ابن طاوس أسنادهما و اعتماده، بل ظاهر کلام المجلسی کون اعتبار أسنادهما مفروغاً عنه؛ لدلالهٔ اقتصاره علی نفی شائبهٔ الضعف عن ابن سیّابهٔ علی أنّه لم یری شائبهٔ الضعف فی أسناد ابن نما و أسعد.

هذا من جههٔ السند.

و أما من جههٔ الدلالهٔ، فواضحهٔ؛ لأنّه و إن لم یُصرَّح فیها بلفظ الاستخارهٔ و لا مادّتها، بل أمر فیها الامام علیه السلام بالمساهمهٔ، إلّا أنّ تخیُّر السائل فی اختیار أیّ الأمرین و إراءهٔ الامام إیّاه الطریق إلی ما هو خیرٌ له عند اللّه، لا یلائم إلّا

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

الاستخارة، و لا سيّما أنّ كيفية المساهمة التى بيّنها الامام عليه السلام فى جواب السائل، إنّما تطابق الاستخارة بالرقاع، كما ورد فى خبر هارون. فلا إشكال فى دلالتها على المطلوب.

و منها: ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد عليه السلام فى حديث، قال: «إذا عزمت على السفر أو حاجة مهمة فأكثر من الدعاء و الاستخارة، فان أبى حدّثنى عن أبيه، عن جده أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يعلّم أصحابه الاستخارة، كما يعلّمهم السورة من القرآن و إنّا نعمل بذلك متى هممنا بأمر و نتّخذ رقاعاً للاستخارة، فما خرج لنا عملنا عليه، أحببنا ذلك أو كرهنا.

فقال يا مولاى فعلّمنى كيف أعمل؟ فقال عليه السلام: إذا أردت ذلك فأسبغ الوضوء، و صلّ ركعتين، تقرأ فى كلّ ركعة الحمد و قل هو اللّه أحد مائة مرّة، فاذا سلّمت فارفع يديك بالدعاء و قل فى دعائك: يا كاشف الكرب و مفرّج الهمّ، و ذكر دعاء- إلى أن قال- و أكثر الصلاة على محمد و آل محمد عليهم السلام.

و يكون معك ثلاث رقاع قد اتّخذتها فى قدر واحد و هيئة واحدة، و اكتب فى رقعتين منها: اللّهم فاطر السموات و الأرض، عالم الغيب و الشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اللّهم إنّك تعلم و لا أعلم و تقدر و لا أقدر، و تمضى و لا أمضى، و أنت علّام الغيوب، صلّ على محمّد و آل محمّد صلى الله عليه و آله، و أخرج لى أحب السّهمين إليك و خيرهما لى فى دينى و دنياى و عاقبة أمرى إنّك على كلّ شىءٍ قدير و هو عليك يسير.

و تكتب فى ظهر إحدى الرقعتين: افعل، و على ظهر الاخرى: لا تفعل.

و تكتب على الرقعة الثالثة: لا حول و لا قوة إلّا باللّه العلى العظيم. استعنتُ باللّه و توكّلت على اللّه و هو حسبى و نعم الوكيل. توكّلت فى جميع امورى على اللّه الحى الذى

لا يموت، و اعتصمت بذى العزّة و الجبروت، و تحصّنت بذى الحول و الطول و الملكوت، و سلام على المرسلين و الحمد للّه رب العالمين، صلى اللّه على محمد النبى و آله الطاهرين عليهم السلام.

ثمّ تترك ظهر الرقعة أبيض و لا تكتب عليه شيئاً و تطوى الثلاث رقاع طيّاً شديداً على صورة واحدة، و تجعل فى ثلاث بنادق شمع أو طين على هيئة واحدة و وزن واحد.

و ادفعها على من تثق به، و تأمره أن يذكر اللّه و يصلّى على محمد و آله، و يطرحها إلى كمّه، و يدخل يده اليمنى فيجيلها فى كمّه، و يأخذ منها واحدة من غير أن ينظر إلى شىء من البنادق، و لا يعتمد واحدةً بعينها، و لكن أىّ واحدة وقعت عليها يده من الثلاث، أخرجها.

فاذا أخرجها أخذتها منه، و أنت تذكر اللّه و تسأله الخيرة فيما خرج لك، ثمّ فضها و اقرأها و اعمل بما يخرج على ظهرها.

و إن لم يحضرك من تثق به طرحتها أنت إلى كُمّك و أجلتها بيدك و فعلت كما وصفته لك، فان كان على ظهرها افعل فافعل و امض لما أردت، فانّه يكون لك فيه إذا فعلته الخيرة إن شاء اللّه. و إن كان على ظهرها لاـ تفعل فاياك أن تفعله أو تخالف. إن خالفت لقيت عنتا. و إنّ ثَمَّ لم يكن لك فيه الخيرة. و إن خرجت الرقعة التى لم تكتب على ظهرها شيئاً، فتوقف إلى أن تحضر صلاة مفروضة ثمّ قم فصلّ ركعتين كما وصفت لك ثمّ صل الصلاة المفروضة أو صلّهما بعد الفرض ما لم تكن الفجر أو العصر، فاما الفجر فعليك بالدعاء بعدها إلى أن تنبسط الشمس، ثمّ صلّهما، و أما العصر فصلّهما قبلها، ثمّ ادع اللّه بالخيرة كما ذكرت لك، ثمّ و أعد الرقاع و اعمل بحسب ما يخرج لك.

و کلّما خرجت الرقعة التی لیس فیها شیء مکتوب علی ظهرها، فتوقف إلی صلاة

مکتوبة کما أمرتک إلی أن یخرج ما تعمل علیه إن شاء اللّه» «۱».

هذه الروایة أیضاً ضعیفة بالتعلیق فانّها روایة معلّقة. و هی فی اصطلاح علم الحدیث ما حُذف فی مبدأ أسناده راوٍ واحدٌ أو أکثر، و قد حُذفت الواسطة بین ابن طاوس و بن أحمد بین محمد بن یحیی، کما أنّها مرسل؛ نظراً إلی حذف الواسطة بن أحمد بن محمد بن یحیی العطار القمی- الذی هو من مشایخ الصدوق و بین جعفر بن محمد بن الصادق علیه السلام- و قد بیّنا الضابطة فی اتصاف الحدیث بالمعلق و المنقطع و المرسل فی کتابنا: «مقیاس الروایة». «۲»

و منها: مرفوعة علی بن محمد. رفعها: «عنهم علیهم السلام أنّه علیه السلام قال لبعض أصحابه عن الأمر یمضی فیه و لا یجد أحداً یشاوره، فکیف یصنع؟ قال علیه السلام: شاور ربّک، فقال له:

کیف؟ قال علیه السلام: انو الحاجة فی نفسک ثمّ اکتب رقعتین فی واحدة: لا، فی واحدة نعم، و اجعلهما فی بندقین من طین، ثمّ اکتب رقعتین؛ فی واحدة: لا- و فی واحدة نعم، و اجعلهما فی بندقین من طین، ثمّ صلّ رکعتین و اجعلهما تحت ذیلک و قل: یا اللّه إنّی اشاورک فی أمری هذا و أنت خیر مستشار و مشیر، فأشر علی بما فیه صلاح و حسن عاقبة. ثمّ ادخل یدک. فان کان فیها نعم، فافعل. و إن کان فیها لا، لا تفعل. هکذا شاور ربّک» «۳».

و لا- یخفی أنّ هاتین الروایتین المزبورتین- أعنی المرفوعة و المعلّقة- قد جُمع فیهما بین الاستخارة بالاستشارة، و بین الاستخارة بالبنادق و یدل علی الاستخارة بهما معاً. و علی أیّ حال لا یخفی ضعف سندهما بالتعلیق و الارسال و الرفع.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) مقیاس الروایة: ص ۸۱- ۸۰.

(۳) المصدر: ح ۲.

و هاهنا روایات اخری تدل علی ذلک رواها ابن طاوس فی کتاب الاستخارات و ذکر بعضها فی الوسائل «۱».

هذه الروایات و إن کانت بآحادها ضعیفةً، و لکن یمکن الاعتماد علی مجموعها؛ نظراً إلی کثرتها و استفاضتها، بل تظافرها، کما یمکن دعوی الشهرة الروائیة لأجل ذلک و یمکن دعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور من القدماء، کما عرفت من المحدّث المجلسی التصریح بهذه الشهرة؛ حیث لم یُسمع المخالفة من غیر ابن ادریس.

و العمدة فی اعتبارها عمل مشهور الفقهاء بهذه النصوص. و سیأتی إثبات ذلک فی البحث عن مدرک الاستخارة.

الاستخارة بافتتاح المصحف

الطائفة الثالثة: ما دلّ من النصوص علی المعنی المزبور من الاستخارة- و هو طلب التعرف و الاستطلاع علی ما هو الخیر واقعاً و خِیَرة فی عافیة- بافتتاح المصحف.

فمن هذه النصوص:

ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن الحسن بن علیّ بن فضّال، عن أبیه، عن الحسن بن الجهم، عن أبی علیّ عن الیسع القمی:

«قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام ارید الشیءَ فأستخیر اللّه فیه، فلا یوفَّق فیه الرأی، أفعله أو أدعه.

فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فان الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أىّ شىء يقع فى قلبك، فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلى أوّل ما ترى فيه،

(۱) المصدر: ح ۱- ۵.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۵۱

فخذ به إن شاء اللّه» «۱».

يقع الكلام تارة: فى سند هذه الرواية، و اخرى فى دلالتها.

أمّا سنداً: فهى ضعيفة؛ للجهل بحال اليسع القمىّ؛ حيث لم يوثّقه أحدٌ، و ليس من معاريف الرواة، و لا من مشاهيرهم حتى يستكشف من عدم ورود القدح فيه وثاقته.

و كذا أبو على الواقع فى سندها الراوى عن اليسع، و استظهر السيد الخوئى كونه أبا على الخزاز. و هو مجهول لم يعرف بقدح و لا مدح. و قليل الرواية.

و يحتمل كونه أبا على بن راشد. و هو متردد بين الطفاوى الضعيف الذى كان من أصحاب الرضا عليه السلام، و بين البغدادى الثقة الذى كان من أصحاب الجواد عليه السلام. و على أىّ حال لا يمكن إثبات وثاقة أبى على الواقع فى سند هذه الرواية.

و أما دلالةً: فيقع الكلام فى مواضع من متنها.

الأوّل: قول السائل: «فأستخير اللّه، فلا يوفّق فيه الرأى».

و الكلام فى هذه الفقرة وقع فى شبهة. و هى أنّه كيف يمكن عدم التوفيق فى الرأى و بقاءُ التردد و الحيرة على حالها بعد الاستخارة، مع أنّ الاستخارة موضوعة لرفع التحيّر؟!

و الجواب: أنّ قوله «فلا يوفّق فيه الرأى» قرينة على أنّ الاستخارة فى هذه

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۵۲

الفقرة بمعنى مجرّد الدعاءِ أو الدعاء و الصلاة؛ أى أدعو و أطلب الخير و أستدعى الجزم من اللّه تعالى بالدعاء، فلا يوفق فيه الرأى. و يفهم منه أنّ الذى يرتفع به التحير قطعاً هو الاستخارة بالمصحف أو الرقاع أو السبحة. و من هنا أمره الامام عليه السلام فى الجواب أن يستخير بافتتاح المصحف.

و قد أشار الفقيه المدقق الشيخ ميرزا الكلباسى إلى هذه الشبهة و الجواب عنها بقوله: «و ربما يتراءى بادى الرأى أنّ الأمر باعادة الاستخارة، ينافى كون الفرض عدم مساعدة الرأى؛ لاتّحاد مورد الاستخارة.

لكنه يمكن أن يقال: إنّ الظاهر أنّ الأمر باعادة الاستخارة، إنّما هو للاعادة بطريق مخصوص، لكون الاستخارة عند القيام إلى الصلاة لكونه أبعد الأزمنة بالنسبة إلى مخاطرة الشيطان.

فلعلّ- عدم توفيق الرأى أوّلًا كان بملاحظة مخاطرة الشيطان، ففى إعادة الاستخارة عند القيام إلى الصلاة لا تتأتّى المخاطرة و يوفَّق فيه الرأى؛ لما يحكم به الاستخارة» «۱».

الثانى: لفظ الواو، فى قوله «و افتتح المصحف»؛ ... حيث يحتمل كونه للعطف فالمقصود حينئذٍ الأخذ بما يقع فى القلب، و بأوّل آية تُرى بعد افتتاح المصحف. و قد رجّح هذا الاحتمال الشيخ الفقيه ميرزا ابو المعالى الكلباسى «۲».

و يحتمل كون الواو للتخيير. فالمراد حينئذٍ إراءة طريقين لرفع التحيُّر فلو ارتفع بالطريق الأوّل، ينتفى الثانى؛ لانتفاء موضوعه. و الطريق

الأوّل الذى بيّنه الامام عليه السلام فى البداية هو الأخذ بما يخطر بالبال و يقع فى القلب حين القيام للصلاة؛ معلّلًا بأنّ الشيطان أبعد من الانسان فى هذه الحالة.

---

(۱) رسالة الاستخارة من القرآن المجيد/ للفقيه المحقق ميرزا الكلباسى طبع مؤسسة الامام المهدى عج: ص ۴۴- ۴۳.

(۲) المصدر: ص ۴۴.

ثمّ بيّن طريقاً مستقلًا آخر لرفع التحيّر و طلب الخير، و هو افتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما يُرى فيه من الآية.

و قد استظهر المحدّث المجلسى ذلك؛ حيث قال: «و الظاهر أنّ الواو فى قوله: و افتح المصحف بمعنى أو، كما لا- يخفى على المتأمّل». «۱»

و يظهر ذلك من المحدث الكاشانى «۲»، و أيضاً من السيد محمد جواد العاملى فى مفتاح الكرامة؛ حيث قال: «و خيّره فى ذلك بين طريقين». «۳»

الثالث: فى بيان المراد من قوله: «أوّل ما ترى فيه». فوقع الكلام فى أنّ المراد منه، أوّل ما يُرى فيه من الآيات، أو مطلق ما يُرى فى أوّل الصفحة و لو كان وسط الآية.

يظهر من صاحب الجواهر ترجيح الثانى؛ حيث إنّه- بعد ذكر الخبر المزبور- قال: «لكن هل المراد بأوّل ما ترى فيه من الآيات أو الصفحة؟ وجهان، حقيقة اللفظ تقتضى الثانى، و المناسب لتعرف الاستخارة الأول، و هو الذى اختاره بعض مشايخنا مدعياً أنه صريح الخبر المزبور، و ناقلًا له عن تصريح البعض، إلّا أن الخبر كما سمعت، و لم نعثر على ذلك البعض». «۴»

قوله: «حقيقة اللفظ تقتضى الثانى»، توضيحه: أنّ لفظ «ترى» أصله الرؤية بالعين الباصرة. و قد وضع لهذا المعنا. و مقتضى أصالة تطابق المراد الجدى مع المدلول الوضعى الاستعمالى كون المدلول الوضعى الاستعمالى هو المراد الجدى التصديقى، و يتعيّن فيه ظاهر الكلام.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

(۲) الوافى/ طبع مكتبة الامام أمير المؤمنين: ج ۵، ص ۱۴۶، ح ۱۵.

(۳) مفتاح الكرامة: ج ۳، ص ۲۷۵.

(۴) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۷۰.

و عليه فظاهر قوله عليه السلام: «أوّل ما ترى فيه» أنّ أوّل ما ترى فى المصحف من لفظ القرآن المُفهم للمعنى، فخُذ بمضمونه. و ليس المقصود أوّل آية؛ لأنّه أخصّ من أوّل ما يُرى فى المصحف، و هو أوّل لفظ و جملة من الصفحة اليُمنى.

كما أنّه ليس المراد: أوّل ما يخطر ببالك و استقرّ عليه رأيك من الآية المرئية فى أوّل الصحفة؛ لأنّه من الرأى، لا الرُّؤية.

و يظهر من المحدّث الكاشانى ترجيح الأوّل؛ حيث قال: «و معنى أوّل ما ترى فيه أوّل ما يقع نظرك عليه من الآيات، لا أوّل ما فى الصفحة». «۱»

و قد نقل فى المفتاح كلام المحدث الكاشانى بنصّ عبارته و أشار إلى قائله بقوله: «كما نصّ على ذلك بعضهم». «۲»

و يتضح من ذلك أنّ ما جاءَ فى كلام صاحب الجواهر من عدم العثور على ذلك البعض، خلاف التحقيق؛ فانّ ذلك البعض هو المحدّث الكاشانى.

و ممن اختار الوجه الثانی المحدث المجلسی؛ حیث قال: «و أوّل ما تری فیه، لعلّ المراد به أوّل الصفحة الیمنی، لوقوع النظر غالباً علیه ابتداء، و یؤیّده أنّ أصل الاستخارة بالمصحف بهذا النحو، الروایة السابقة، و الذی مرّ فی أول الباب، و فی کتاب الغایات «فانظر ما تری فخذ به». «۳»

و لا یخفی أنّ هذه الروایة فی کتاب الغایات أیضاً رویت بنفس الطریق المزبور.

---

(۱) الوافی/ طبع مکتبة الامام أمیر المؤمنین، اصفهان: ج ۹، ص ۱۴۱۶.

(۲) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۴.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

مقتضی التحقیق

مقتضی التحقیق: أنّ الواو فی الروایة بمعنی التخییر وفاقاً للأکثر. و ذلک بقرینة السیاق، و لإطلاق الأمر بالأخذ فی کل واحد من الفقرتین فی صدر الروایة و ذیلها. و المقصود من الأخذ العمل بمؤدّی الاستخارة و ترتیب الأثر علیها.

و إنّ قوله علیه السلام: «أوّل ما تری فیه» بمعنی أوّل الصفحة. و ذلک لأنه الظاهر من أوّل ما یُری فی الصفحة، و إلّا کان الأنسب أن یقول: أوّل آیة تری فیه. و هذا لبُّ مراد من جعل هذا التفسیر مقتضی لفظ التعبیر المزبور.

و علی أیّ حال سند هذه الروایة و إن کانت ضعیفة، إلّا أنّه یمکن دعوی انجبار ضعفها بعمل مشهور الفقهاء، أو بقا عدة التسامح فی أدلّة السنن.

و سیأتی تفصیل البحث عن ذلک فی مدرک الاستخارة.

هل المدار علی المتبادر من لفظ الآیة أو مدلول السیاق؟

اشارة

وقع الکلام فی أنّه هل المدار فی تعیین مؤدّی الاستخارة علی ما یتبادر من لفظ الآیة المرئیة فی أوّل الصحفة، بمدلوله الوضعی المطابقی، أو علی مدلول سیاقها الثابت بقرینة المقام؟

قال فی المفتاح: «و لعلّ المدار علی ما یتبادر من لفظ الآیة، و لا عبرة بالمقام و السوق، فلو أنّه وقع نظره علی قوله عز و جل: إنّک أنت الحلیم الرشید کما وقع لبعض؛ حیث استخار علی المهاجرة لطلب العلم، فوقع نظره علی هذه الآیة الکریمة، فهاجر، فوفّق لما أراد و بلغ المراد. قلنا له استخارتک حسنة جیدة، و لا نعتبر المقام؛ لأنّه کان مقام استهزاءٍ فنقول هی غیر جیدة، لکن ملاحظة المقام

إنما هی للعارف الخرّیت الماهر، فانه إذا لاحظها ظهر له من ذلک الأسرار الغریبة». «۱»

و قد أشار إلیه فی الجواهر «۲» بقوله: «و قد یقال: إنّه لمّا لم یعلم المراد بالأوّل فی الخبر المزبور الآیات أو الکلمات. و علی الأوّل، فهل المدار علی أوّل آیة فی صفحة النظر، أو علی أوّل الآیة من الصفحة السابقة علی صفحة النظر؛ إذ الفرض کون محل النظر بعض الآیة فی هذه الصفحة و البعض الآخر فی الصفحة السابقة. و لم یعلم أیضاً اعتبار المقام و السوق و عدمه. و لم نقف علی خبر غیر الخبر المزبور، کان المتجه الاقتصار فی الجیدة و الردیة علی الجامعة لجمیع ذلک، و إلّا جدد الاستخارة به بعد التوسل و الدعاء فی أن

یریه اللّه رشده صریحاً، لأنّه لم یوفق له فی الرأی فی الاستخارهٔ الاولی». «۳»

و لکنه اختار ما سبق منه آنفاً. و یظهر من الشیخ میرزا الکلباسی اعتبار السیاق؛ حیث إنّه- بعد ما نقل القولین- قال:

«یمکن القول بالأوّل؛ نظراً إلی أنّ الظاهر من قوله علیه السلام: فانظر أول ما تری- فی الخبر المتقدم-. کون المدار علی ما تقتضیه الآیهٔ بنفسها، إلّا أن یقال: إنّ قوله علیه السلام: فانظر أول ما تری، و إن کان ظاهراً فی مدلول الآیهٔ بنفسها، لکنه وارد مورد الغالب. فینبغی مراعاهٔ السیاق». «۴»

---

(۱) مفتاح الکرامهٔ: ج ۳، ص ۲۷۵.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۰.

(۳) المصدر.

(۴) رسالهٔ الاستخارهٔ للکلباسی/ طبع مؤسسهٔ الامام المهدی: ص ۴۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۵۷

بیان مقتضی التحقیق

مقتضی التحقیق: أنّ الاعتبار بظاهر لفظ الجملهٔ المرئیهٔ فی أوّل الصفحهٔ. نعم یعتبر کون الجملهٔ تامّهٔ یصح السکوت علیها.

و ذلک لأنّ مناسبهٔ المقام تقتضی کون أوّل ما یراه المستخیر من لفظ القرآن مفیداً لمعنی تامٍّ یهدی المستخیر إلی الفعل أو الترک؛ بأن یکون متضمناً للدعوهٔ و الأمر أو الزجر و النهی، و لو بتوصیف نعمهٔ أو کمال أو مدح أو الوعد بثواب أو الوعید بعذاب أو ذمّ و تقبیح. و علیه فلو کان بعضها فی الصفحهٔ السابقهٔ، لا بد من ملاحظتها و یکون داخلًا فی الجملهٔ المرئیهٔ فی أوّل الصفحهٔ.

و لا عبرهٔ بالسیاق. و ذلک لأنه لا معنی لملاحظهٔ السیاق، بعد ما کان المدار علی مفاد ما یُری فی أوّل الصفحهٔ من لفظ الآیهٔ حسب ما یقتضیه التبادر، و لأنّ المتبادر أوّلًا من اللفظ المرئی هو المدلول المطابقی الوضعی المطابق للمدلول الجدی بمقتضی أصالهٔ الحقیقهٔ، إلّا بقرینهٔ صارفهٔ توجب الظهور فی الخلاف، و علی أیّ حال فالمتّبع ظهور الجملهٔ المرئیهٔ فی أوّل الصفحهٔ الیمنی، فی نفسها، مع قطع النظر عن ما قبلها من فقرات الآیهٔ. و ذلک لصدق قوله علیه السلام: «أوّل ما تری» علیه، فلا وجه للعدول عنه. العبرهٔ بمدلول لفظ الجملهٔ المرئیهٔ فی أوّل الصفحهٔ الیُمنی؛ لأنّها قبل الیُسری فی ترتیب الصفحات، و لأنّها أوّل ما یقع النظر علیه غالباً افتتاح المصحف.

ثمّ إنّ هاهنا أقوالًا و تفاصیل اخری فی تعیین المراد و بیان مفاد فقرات الحدیث المزبور، لا حاجهٔ إلی الاطناب بذکرها بعد اتضاح المراد بما بیّناه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۵۸

و قد نقل فی البحار «۱» روایهٔ الیسع القمی عن کتاب الغایات لجعفر القمی. و فی متنها اختلاف یسیر غیر مضرّ بالمقصود. و لکن فی کلا الطریقین وقع الیسع القمی، فعلی أیّ حالٍ فهی ضعیفهٔ، إلّا أن ینجبر ضعفها بعمل المشهور أو بقاعدهٔ التسامح، و سیأتی تحقیق ذلک فی البحث عن مدرک الاستخارهٔ.

تحقیق روایات الاستخارهٔ بالقرآن بعدّ سبعهٔ أوراق

و قد روی الأصحاب فی المقام روایات اخر دلّت علی مشروعیهٔ الاستخارهٔ بافتتاح المصحف و عدّ سبعهٔ أوراق منه، ثمّ عدّ ستهٔ أو عشرهٔ أسطر، و الأخذ بمضمون السطر الأخیر.

فمن هذه الروایات ما رواه المحدّث المجلسی بقوله:

«و وجدت بخطّ جدّ شيخنا البهائى الشيخ شمس الدين محمد بن على بن الحسن الجباعى قدس اللّه أرواحهم، نقلًا من خط الشهيد نور اللّه ضريحه، نقلًا من خط محمد بن أحمد بن الحسين بن على بن زياد، قال أخبرنا الشيخ الأوحد محمد بن الحسن الطوسى إجازة عن الحسين بن عبيد اللّه، عن أبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى، عن محمد بن همام بن سهيل، عن محمد بن جعفر

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۴۳.

المؤدب، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، عن عثمان بن عيسى عن سيف عن المفضل بن عمر قال:

«بينما نحن عند أبى عبد اللّه عليه السلام إذا تذاكرنا أم الكتاب فقال رجل من القوم:

جعلنى اللّه فداك إنّا ربما هممنا بالحاجة، فنتناول المصحف فنتفكر فى الحاجة التى نريدها، ثمّ نفتح فى أوّل الوقت فنستدل بذلك على حاجتنا.

فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: و تحسنون؟ و اللّه ما تحسنون.

قلت: جعلت فداک و كيف نصنع؟

قال عليه السلام: إذا كان لأحدكم حاجة و همَّ بها فليصلِّ صلاة جعفر، و ليدع بدعائها، فاذا فرغ من ذلك فليأخذ المصحف ثمّ ينو فرج آل محمد بدءاً و عوداً. ثمّ يقول: اللّهم إن كان فى قضائك و قدرك أن تفرّج عن وليك و حجّتك فى خلقك فى عامنا هذا أو فى شهرنا هذا، فأخرج لنا آية من كتابك نستدل بها على ذلك.

ثمّ يعدّ سبع ورقات و يعد عشرة أسطر من خلف الورقة السابعة و ينظر ما يأتيه فى الأحد عشر من السُّطور، فانّه يبيّن لك حاجتك، ثمّ تعيد الفعل ثانيةً لنفسک». «۱»

يقع الكلام تارة: فى سند هذه الرواية، و اخرى: فى دلالتها.

و أما سندها، فقد تحمّلها المحدث المجلسى بطريق الوجادة عن جد الشيخ البهائى، و إنّه تحمّلها أيضاً بالوجادة عن الشهيد و هو عن محمد بن أحمد.

و لا إشكال فى مشروعية تحمل الحديث بالوجادة، إذا ثبت الكتاب أو الأصل أو الخط الذى وجده المتحمّل بحجّة معتبرة أو تيقن بيقين قطعى أنّه خطّ فلان، بلا فرق بين كون الشيخ حيّاً أو ميّتاً. و ينبغى حمل وجادة مثل جدّ الشيخ البهائى و الشهيد على ذلك. و قد بحثنا عن تحمّل الحديث بالوجادة و ساير طرق تحمّل الحديث فى كتابنا «مقياس الرواية»، فراجع. «۲»

ثمّ أخبر محمد بن أحمد بن الحسين عن الشيخ الطوسى بالسماع و أخبره الشيخ عن الغضائرى بالاجازة و روى الغضائرى عمّن قبله إلى أبى عبد اللّه عليه السلام

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۵.

(۲) مقياس الرواية فى علم الدراية: ص ۲۲.

بالسماع.

و لا إشكال فى رجال هذه الرواية، إلّا محمّد بن أحمد بن الحسين بن على بن زياد؛ حيث لم أظفر على اسمه فى كتب الرجال، و لكن يُعلم من ظاهر كلام الشهيد أنّ الرجل كان من المشايخ الثقات، بل من أعاظم اصحابنا الامامية، و إلّا لم يكن مثل الشهيد هذا الفقيه الفحل الورع يعتن بخطه، و لا سيّما أنّه كان فى مقام الفتوى بمضمونه، لا مجرّد نقل الرواية.

و علیه فالاشکال بأنّ أخذ الشهید روایة الرجل و البناء علی حجیتهما، لیس شهادة منه بوثاقته یمکن دفعه بأنّه یحصل الوثوق النوعی بکون الرجل من الأعاظم، و إلّا لم یکن خطّه عند الشهید بمکان من الخطورة و الأهمیة بحیث یجعله مصدراً لفتواه. اللّهم إلّا أن یقال: لعلّه مبنیٌّ عنده علی التسامح فی أدلّة السنن کما بنی علی ذلک الشهید فی درایته. و قد نقلنا کلامه فی کتابنا «مقیاس الروایة». و سیأتی تمام الکلام فی ذلک عند البحث عن مدرک الاستخارة.

فالأقوی اعتبار سند الروایة المزبورة؛ نظراً إلی نقلها بطرق عدیدة و اعتمادهم علی ما وجدوه، من خط محمد بن أحمد بن الحسین، مع کون سایر رجال الخبر من الثقات و الأجلّاء.

هذا مضافاً إلی اعتضاد هذه الروایة بما رواها السید بن طاوس فی کتاب فتح الأبواب قال:

«وجدت فی بعض کتب أصحابنا: «صفة القرعة فی المصحف یصلی صلاة جعفر، فاذا فرغ منها دعا بدعائها ثمّ یأخذ المصحف ثمّ ینوی فرج آل محمد بدءاً و عوداً، ثمّ یقول: اللهم إن کان فی قضائک و قدرک أن تفرّج عن ولیّک و حجّتک فی خلقک ... فأخرج لنا رأس آیة من کتابک نستدل بها علی ذلک، ثمّ یعد سبع

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۱

ورقات و یعد عشرة أسطر من ظهر الورقة السابعة، و ینظر ما یأتیه فی الحادی عشر من السّطور، ثمّ یعید الفعل ثانیاً لنفسه فانّه یبیّن حاجته إن شاء اللّه تعالی». «۱»

و أیضاً قد روی نظیرها الطبرسی فی مکارم الأخلاق. «۲»

و ظاهره الأخذ بمضمون السطر الحادی عشر من خلف الورقة السابعة.

و قوله: «ثمّ تعید الفعل ثانیة لنفسک»، لعلّ المراد به إعادة الدعاء المذکورة فی صدر الروایة.

و قوله: «و لیدع بدعائها» أی دعاء صلاة جعفر الطیار. و ظاهر قوله علیه السلام: «بدءاً و عوداً» الأمر باعادة الدعاء بعد الاستخارة، کما فی شروعها.

قال المحدث المجلسی: «لعلّ المعنی فی الحال و فی الرجعة أو ینوی ذلک مکرراً». «۳» و هذا مؤیّد لما فسّرنا به قوله: «تعید الفعل ثانیة». ... فکأنّ إعادة الدعاءِ لنفسه یکون شکراً لهدایة اللّه و إراءته ما هو خیرٌ له و إظهار الرضا بقضائه و قدره، لا لمجرّد طمع النیل إلی قضاء حاجته، کما هو الداعی إلی الدعاءِ قبل الاستخارة.

و من نصوص الاستخارة بالقرآن ما رواه فی البحار مرسلًا بقوله: «روی عن الصادق علیه السلام قال: «إذا أردت الاستخارة من الکتاب العزیز، فقل بعد البسملة:

إن کان فی قضائک و قدرک أن تمن علی شیعة آل محمد بفرج ولیّک و حجّتک علی خلقک فأخرج إلینا آیة من کتابک نستدل بها علی ذلک ثمّ تفتح المصحف و

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

(۲) مکارم الاخلاق: ص ۳۷۳ و بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۲

تعد ست ورقات و من السابعة ستة أسطر و تنظر ما فیه». «۱»

و ما رواه بقوله: «و روی لی بعض الثقات عن الشیخ الفاضل الشیخ جعفر البحرینی رحمة اللّه أنّه رأی فی بعض مؤلفات أصحابنا الامامیة أنّه روی مرسلًا عن الصادق علیه السلام قال: ما لأحدکم إذا ضاق بالأمر ذرعاً أن یتناول المصحف بیده عازماً علی أمر یقتضیه

من عند اللّه، ثمّ یقرأ فاتحة الکتاب ثلاثاً و الاخلاص ثلاثاً و آیة الکرسی ثلاثاً و عنه مفاتح الغیب ثلاثاً و القدر ثلاثاً و الجحد ثلاثاً و المعوذتین ثلاثاً ثلاثاً و یتوجه بالقرآن قائلًا اللهم إنّی أتوجه إلیک بالقرآن العظیم من فاتحته إلی خاتمته، و فیه اسمک الأکبر و کلماتک التامات یا سامع کل صوت و یا جامع کل فوت و یا باری النفوس بعد الموت یا من لا تغشاه الظلمات و لا تشتبه علیه الأصوات، أسألک أن تخیر لی بما أشکل علیّ به، فانک عالم بکل معلوم غیر معلّم بحق محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد الباقر و جعفر الصادق و موسی الکاظم و علی الرضا و محمد الجواد و علی الهادی و الحسن العسکری و الخلف الحجة من آل محمد علیه و علیهم السلام.

ثمّ تفتح المصحف و تعد الجلالات التی فی الصفحة الیمنی، ثمّ تعد بقدرها أوراقاً، ثمّ تعد بعددها أسطراً من الصفحة الیسری، ثمّ تنظر آخر سطر تجده کالوحی فیما ترید إن شاء اللّه تعالی». «۲» و لکن لا یخفی ضعف هاتین الروایتین بالارسال.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۶.

(۲) المصدر: ص ۲۴۴- ۲۴۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۳

تحقیق فی نصوص التفؤّل بالقرآن

اشارة

وردت عدة نصوص فی التفؤّل بالقرآن، فدلّ بعضها علی جوازه و بعضها علی عدم جوازه. و ینبغی قبل الخوض فی البحث التنبیه علی أنّ الأصح التفؤّل علی وزن التفعُّل، لا التفاؤل من باب التفاعل؛ لأنّه بین اثنین و لا یناسب المقصود فی المقام.

أما ما دلّ منها علی جوازه:

فمنها ما رواه السید بن طاوس فی فتح الأبواب، قال: «حدّثنی بدر بن یعقوب الأعجمی رضوان اللّه علیه بمشهد الکاظم علیه السلام فی صفة الفال فی المصحف بثلاث روایات من غیر صلاة، فقال: تأخذ المصحف و تدعو بما معناه فتقول: اللهم إن کان فی قضائک و قدرک أن تمنّ علی امّة نبیّک بظهور ولیک و ابن بنت نبیّک فعجّل ذلک و سهّله و یسّره و تحمّله و أخرج لی آیة أستدل بها علی أمر فآتمر أو نهی فأنتهی، أو ما ترید الفأل فیه، فی عافیة. ثمّ تعد سبع أوراق ثمّ تعد فی الوجهة الثانیة من الورقة السابعة ستة أسطر و تفأل بما یکون فی السطر السابع.

و قال: فی روایة اخری: إنّه یدعو بالدعاء، ثمّ یفتح المصحف الشریف، و یعدُّ سبع قوائم، و یعدّ ما فی الوجهة الثانیة من الورقة السابعة، و ما فی الوجهة الأوّلة من الورقة الثامنة من لفظ اسم اللّه، جلّ جلاله، ثمّ یعد قوائم بعدد اسم اللّه ثمّ یعد من الوجهة الثانیة من القائمة التی ینتهی العدد إلیها، و من غیرها مما یأتی بعددها سطوراً بعدد اسم اللّه جل جلاله، و یتفأل بآخر سطر من ذلک.

و قال فی الروایة الثالثة: إنّه إذا دعا بالدعاء عدّ ثمانی قوایم ثمّ یعدّ فی الوجهة الاولی من الورقة الثامنة أحد عشر سطراً، و یتفأل بما فی السطر

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۴

الحادی عشر، و هذا ما سمعناه فی الفأل بالمصحف الشریف قد نقلناه کما حکیناه». «۱»

و منها: ما رواه السید فی الکتاب المزبور بقوله: «ذکر الشیخ الامام الخطیب المستغفری بسمرقند فی دعواته: إذا أردت أن تتفأل بکتاب اللّه عز و جل، فاقرأ سورة الاخلاص ثلاث مرات ثمّ صلّ علی النبی و آله ثلاثاً، ثمّ قل: اللهم تفألت بکتابک، و توکّلت علیک، فأرنی

من کتابک ما هو مکتوم من سرّک المکنون فی غیبک، ثمّ افتح الجامع و خذ الفال من الخط الأوّل فی الجانب الأوّل، من غیر أن تعدّ الأوراق و الخطوط، کذا اورد مسنداً إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله». «۲»

لا إشکال فی دلالهٔ هذه النصوص علی جواز التفؤّل بالقرآن، إلّا أنّ کلها ضعاف فی السند، کما تری.

و لکن روی الکلینی فی الکافی عن عدّهٔ من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لا تتفأل بالقرآن». «۳»

هذه الروایهٔ قد دلّت بظاهرها علی عدم جواز التفؤّل بالقرآن و حملها فی الوسائل علی الکراههٔ. و الوجه فیه ما دل من النصوص علی جواز ذلک أو عدم التزام الأصحاب بالحرمهٔ.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۲، ح ۴.

(۲) المصدر: ص ۲۴۱، ح ۱.

(۳) الکافی: ج ۲، ص ۶۲۹ و الوسائل: ب ۳۸ من أبواب قراءهٔ القرآن ح ۲.

الجمع بین نصوص المقام

و قال فی الوسائل بعد نقل مرسل محمد بن عیسی المزبور:

«أقول: الاستخارهٔ طلب الخیرهٔ و معرفهٔ الخیر فی ترجیح أحد الفعلین علی الآخر لیعمل به، و التفؤّل معرفهٔ عواقب الأمور و أحوال غائب و نحو ذلک. و یأتی فی أحادیث الاستخارهٔ ما یدل علی استحباب الاستخارهٔ بالقرآن». «۱»

و قال المحدث المجلسی بعد نقل النصوص المجوّزهٔ المزبورهٔ:

«و لا ینافیه ما رواه الکلینی بسند فیه ضعف و إرسال عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تتفأل بالقرآن؛ إذ یمکن أن یکون المراد به النهی عن استنباط وقوع الامور فی المستقبل و استخراج الامور المخفیهٔ و المغیبهٔ، کما یفعله بعض الناس لا الاستخارهٔ، و إن مرّ إشعار بعض الأخبار بجواز الأوّل أیضاً، و یحتمل أن یکون المعنی التفؤّل عند سماع آیهٔ أو قراءتها، کما هو دأب العرب فی التفؤّل و التّطیر بالامور، بل هو المتبادر من لفظ التفؤّل.

و لا یبعد أن یکون السرُّ فیه أنّه یصیر سبباً لسوء عقیدتهم فی القرآن إن لم یظهر بعده أثره، و هذا الوجه مما خطر بالبال، و هو عندی أظهر، و الأوّل هو المسموع من المشایخ رضوان اللّه علیهم». «۲»

و قال الفیض- بعد نقل النصوص-:

«فان صحّ الحدیثان أمکن التوفیق بینهما بالفرق بین التفؤّل و الاستخارهٔ.

فان التفؤّل إنّما یکون فیما سیقع و یتبیّن الأمر فیه، کشفاء مریض أو موته، و

---

(۱) الوسائل: ب ۳۸ من قراءهٔ القرآن ذیل الحدیث ۲.

(۲) بحار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

وجدان الضالهٔ أو عدمه. و مآله إلی تعجیل تعرّف علم الغیب.

و قد ورد النهی عنه و عن الحکم فیه بتّهٔ لغیر أهله و کره التطیّر فی مثله، بخلاف الاستخارهٔ؛ فانّه طلب لمعرفهٔ الرشد فی الأمر الذی

اريـد فعله أو تركه و تفويضٌ للأمر إلى اللّه سبحانه فى التعيين و استشارهٔ إيّاه عزّ و جلّ، كمـا قال عليه السـلام فى مرفوعـهٔ علىّ بن محمد السّابقهٔ: هكذا تشاور ربّك. و بين الأمرين فرق واضح.

و إنّمـا منع من التفؤّل بـالقرآن و إن جـاز بغيره إذا لـم يحكم بوقوع الأمر على البتّ؛ لأنّه إذا تفأّل بغير القرآن، ثمّ تبيّن خلافه فلا بأس. بخلاـف مـا إذا تفـأل بالقرآن ثمّ تبيّن خلافه، فانه يُفضـى إلى إساءهٔ الظنّ بالقرآن. و لا يتأتى ذلك فى الاسـتخارهٔ به؛ لبقاء الابهام فيه بعـدُ، و إن ظهر السوء؛ لأنّ العبـد لا يعرف خيره من شرّه فى شـىءٍ. قال اللّه تعالى: عسـى أن تكرهوا شـيئاً و هو خَيرٌ لكم و عسـى أن تُحبّوا شيئاً و هو شر لكم و اللّه يَعلم و أنتُم لا تعلمون» «۱».

نقد كلام المحدث الكاشانى و المحدث المجلسى قدس سرهم

و لكن يرد عليه و على المحـدث المجلسـى و غيرهم أنهم قـد ذكروا للاسـتخارهٔ معانى، و ذكروا أنّ معناها الأخير؛ التعرُّف على ما هو خيرٌ واقعـاً فى علم اللّه. فهـل هـذا إلّا التعرّف على مـا هـو مكتـوم فى علم اللّه المكنون فى غيبه، و نحو ذلـك من التعـابير. الواردهٔ فى نصوص التفؤُّل بالقرآن. فهذا الفرق الذى ذكروه ينافى ما فسّروا به المعنى الأخير للاسـتخارهٔ و جعلوا الاستخارهٔ بالمصحف و أخواتها من طرق التعرّف على الخير.

---

(۱) الوافى: ج ۵، ص ۱۴۱۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۶۷

و أمّا ما جاء فى كلام الفيض من توجيه النهى عن التفاؤل بالقرآن، إنّما يكون وجيهاً إذا لم يكن المقصود من التفاؤل بالقرآن التعرُّف على الخير الواقعى المكنون فى علم اللّه.

و لكن ظـاهر النصـوص الـواردهٔ أنّ ذلـك هـو المقصود من التفـاؤل بـالقرآن. و عليه لاـ يصـح مـا ذكره من التوجيه للنهى عن التفؤُّل بـالقرآن؛ حيث إنّه لاـ تتوجّه شـبههٔ سوءِ الظن بـاللّه، بعـد ما كان المقصود التعرّف على ما هو خيرٌ واقعاً فى علم اللّه، مع تفويض الأمر إلى اللّه و البناء على الالتزام و العمل بما أراه اللّه و قـدّره له ممّا فيه خيره و صـلاحه و رشده واقعاً، بلا فرق فى ذلك بين الاسـتخارهٔ و بين التفؤُّل.

نعم إذا كان التفؤُّل لمحض الاستطلاع على المغيبات و استكشاف المجهولات- من شفاءٍ و موت و وجدان ضالهٔ و تعيين جنس الطفل فى الجنين بأنّه ذكر أو انثى- يكون أجنبياً عن موضوع الاستخارهٔ و خارجاً عن نطاق نصوصها و لا دليل على مشروعيته، بل يدل النهى عنه فى مرسل محمد بن عيسى المزبور على عدم مشروعيته؛ إذ عنوان التفؤّل يشمل هذا المعنى أيضاً بلا ريب.

و مقتضى التأمل حمل المرسل على هذا المعنى و النصوص المجوّزهٔ على المعنى الأوّل؛ كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل.

و لكن صاحب الجواهر بعد نقل التوجيه المزبور لم يرتض بذلك وجهاً للجمع و الحمل، و أشكل فيه بقوله:

«و فيه أنّه بناءً على صـحهٔ الخبر المزبور يبعد حمله على ذلك؛ لأنّ التفؤّل إن لم يكن هو أقرب إلى موضوع الاستخارهٔ من تعرُّف علم الغيب فهو بالنسبهٔ

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۶۸

إليهما على حد سواء؛ لصدقه على كل منهما.

نعم يسهل الخطب عدم صحهٔ الخبر المزبور، على أنه قد يعارضه ما يُحكى عن ابن طاوس فى كتاب الاستخارات». «۱»

و لكن التـوجيه الأـخير فى كلاـم المحـدث المجلسـى للنهى عن التفؤُّل بـالقرآن وجيه، كمـا قوّاه. و هو أن يكون المقصود من التفؤُّل المنهى عنه، التفؤُّل و الطيرهٔ بمجرد سماع آيهٔ أو قراءتها، كما كان ذلك دأب العرب و عادتهم فى التفؤُّل و التطيُّر بالامور.

و لا ربط لهـذا المعنى من التفؤُّل بالاسـتخارة، كما هو واضح، و إنّه أجنبيٌّ عن مفاد النصوص المجوّزة للتفؤُّل المسوقة سياق نصوص الاستخارة. فلا يرد عليه إيراد صاحب الجواهر.

و أما ما أشار إليه الفيض من المحذور، فيأتى فى هذا النوع من التفؤّل بالقرآن؛ إذ الخير المتفأَّل و الشـرّ المتطيَّر بسماع صوت انسان أو طائر، إنّما هو ما كان خيراً أو شـرّاً عنـد الناس، لا عنـد اللّه. و المحذور المذكور فى كلام الفيض إنّما يأتى فيما كان خيراً أو شـرّاً عند الناس.

إن قلـت: تـوجيه المحـدث المجلسـى أجنبى عن التفـؤّل المقصـود فى نصـوص التفـؤّل بـالقرآن؛ إذ المقصـود منه بعينه مـا يُفعـل فى الاستخارة بالقرآن لا التفؤُّل بمجرد سماع الآية أو قراءتها.

قلت: نعم هـذا المعنى مقصـود من النصوص المجوّزة للتفؤل بـالقرآن؛ لمـا جـاء فيهـا من الآـداب و الادعيـة، نظير مـا ورد فى نصوص الاستخارة بالقرآن.

و لكن موضوع كلام المحدّث المجلسى و توجيهه هو مجرّد النهى عن التفؤّل

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۹

بـالقرآن، من دون إشـارة إلى تلك الآداب و الادعيـة، كما هو متعلّق النهى فى مرسل محمـد بن عيسـى المزبور. و من هنا ينطبق على كلا التفسيرين المذكورين.

و أمـا التوجيه بالتفصـيل فى المقـام بين التفؤُّل بـالخير و بين التفؤُّل بالشـرّ و التشاؤم- المعبّر عنه بالتطيُّر-، فهو غير وجيه؛ لأنّه يرجع فى الحقيقة إلى التفصيل بين التفؤّل و بين التطيُّر، لا التفصيل فى نفس التمأن المتعلق للأمر و النهى فى الطائفتين من نصوص المقام.

مقتضى التحقيق فى الجمع بين نصوص التفؤّل

و مقتضـى التحقيق فى الجمع بين الطائفتين فى المقام: حمل النصوص المجوّزة على الاسـتخارة بمعنى التعرُّف و الاستطلاع على ما هو خير واقعاً فى علم اللّه، كما سبق بيانه فى المعنى الأخير من معانى الاستخارة و تندرج فيه أنحاءُ الطرق المتداولة من الاستخارة الشائعة.

و ذلـك لأنّ هـذا المعنى من الاسـتخارة فى الحقيقـة من قبيل التعرُّف على الغيب المسـتور الثابت فى علم اللّه. فيكون داخلًا فى معنى التفؤّل بمعناه المشهور بين الأصحاب، كما أشار إليه صاحب الجواهر.

و أما النهى الوارد فى مرسل محمد بن عيسـى، فمحمول على مجرّد الاطلاع عن المغيبات و كشف الامور المخفية المجهولة، من دون أن يكون فى مقام الاستخارة و لا للتعرّف على ما هو خيرٌ واقعاً فى الأمر الذى يريد فعله.

و يمكن أيضـاً حمله على التفؤّل بالخير بمجرّد سـماع صوت القرآن أو رؤيـة مكتوبه، كما قال العلامـة المجلسـى. و لكن الأوّل آنس بالذهن و أقرب إلى

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۰

الارتكاز و أوفق بكلمات الأصحاب (رضوان اللّه عليهم).

مقتضى التحقيق فى الفرق بين التفاؤل و الاستخارة

اشارة

ينبغى لبيان الفرق بين التفؤّل و بين الاستخارة التحقيق فى معنا و مفهوم كل واحد منهما.

أما الاستخارة، فقد سبق الكلام فى تعريفها مفصّلًا. و حاصله: أنّها مشترك بين مطلق الدعاءِ، و بين طلب الخير أو التعرُّفِ على ما فيه الخير، و بين طلب العزم على اختيار ما اختاره اللّه له.

فعلى الأوّل يكون أصلها من الخُوار؛ أى صوت الأنين، و على الثانى من الخير، و على الثالث من الخِيَرة على وزن العِنَبَة.

و أما لفظ الفأل: قال الخليل «۱»: إنّه ضدّ الطِّيرة.

و عن ابن سكّيت نظير ذلك؛ حيث قال: الفأل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخرَ يقول: يا سالم، أو كان طالباً فيسمع آخر يقول: يا واجد.

نقله الجوهرى فى الصحاح «۲» و الطريحى فى مجمع البحرين.

و حاصله: أنّه قول الرجل للمريض يا سالم و للطالب السائل يا واجد. و لا يخفى أنّه ضدّ الطيرة.

و جاءَ فى الخبر أنّ النبى صلى الله عليه و آله: «كان يحبّ الفأل و يكره الطيرة». نقله أيضاً

---

(۱) قال: الفأل معروف. و قد تفاءَلت بكذا، و ذلك ضدّ الطيرة./ العين: ج ۳، ص ۱۳۶۸.

(۲) قال فى الصحاح: قال ابن السكيت: الفألُ أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول يا سالم، أو يكون طالباً فيسمع آخر يقول يا واجد، يقال تفاءلت بكذا. و فى الحديث أنّه عليه السلام: «كان يحبُّ الفأل و يكره الطيرة»./ الصحاح: ج ۵، ص ۱۷۸۸. و نفس التعبير جاء فى مجمع البحرين.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۷۱

فى الصحاح و مجمع البحرين.

و حيث عُرّف الفأل بأنّه ضدّ الطيرة، و كانت الأشياءُ تُعرف بأضدادها، ينبغى التحقيق فى تعريف الطيرة: فنقول:

إنّ الطِّيَرة على وزن العِنَبَة و الخِيَرَة اسم مصدر التطيُّر، و هو التشاؤم و الفأل الردىء، كما قال فى الصحاح. «۱»

و الظاهر أنّ التطيُّر كان فى الأصل التفؤُّل الردىءُ الشؤم، كما قال فى المفردات «۲».

و المتحصّل من ملاحظة مجموع كلمات أهل اللغة: أنّ التفاؤل ضدّ التشاؤم و التطيّر، فيكون معناه هو الخرص و الرجم بالخير و البركة و السلامة. و لكن الاستخارة أجنبية عن حقيقة التخرُّص و التخمين و الحدس.

هذا بحسب اللغة. و أمّا كلمات الفقهاء، فمنشأ قولهم فى الفرق بين التفاؤل و الاستخارة، ليس ما يفيده الأصل اللغوى، بل الظاهر اتكالهم فى ذلك أيضاً على بعض التعابير الواردة فى نصوص المقام. و ذلك مثل الدعاء الواردة فى النبوى بقوله: «اللّهم تفألت بكتابك، و توكّلت عليك، فأرنى من كتابك ما هو مكتوم من سرّك المكنون فى غيبك» «۳».

حيث يفهم من هذه الرواية و نظيرها أنّ التفاؤل هو طلب التعرّف على

---

(۱) قال: و تطيَّرْتُ من الشيء و بالشيء. و الاسم منه الطِّيَرة مثال العِنَبَة، و هو ما يُتشاءَم به من الفأل الردىء. و فى الحديث: أنّه كان يحبّ الفأل و يكره الطِّيَرة./ الصحاح: ج ۲، ص ۷۲۸.

(۲) قال: و تطيّر فلان و اطَّيَرَ، أصله التفاؤل بالطير، ثمّ يستعمل فى كل ما يتفاءلُ به و يُتشاءمُ. قالوا: «إنّا تطيّرنا بكم» و لذلك قيل لا طير إلّا طيرُك و قال: «إن تُصبهم سيئة يطيّروا» أىّ يتشاءموا به «ألا إنّما طائرُهُم عند اللّه» أى شؤمُهم./ المفردات فى غريب القرآن: ص ۳۱۰.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۲

المغیبات المکنونة و الأسرار المکتومة المکنونة فی علم اللّه تعالی.

و علی أیّ حال لیس هذا المعنی المستفاد من هذه الروایة ببعید عن المعنی اللغوی؛ لأنّ فیه أیضاً اشرب معنی التخرّص و الرجم علی الغیب المکنون و تخمین الأسرار المکتومة، إلّا أنّ ذلک بالحدس و الوهم و الظن، و فی التفاؤل بالقرآن إنّما یکون بالظن الناشی من الطریق المأثور من فتح المصحف و نحوه.

فالحق فی ذلک مع صاحب الجواهر «۱» من قُرب التفؤُل إلی حقیقة الاستخارة، و لا سیّما بمعناها الأخیر، و هو تعرّف المستخیر علی ما هو خیرٌ له فی الواقع المکنون فی علم اللّه و غیبه.

و مقتضی التحقیق فی المقام: أنّ نصوص جواز التفؤّل بالقرآن یمکن توجیه مدلولها بوجه وجیه، کما یمکن توجیه النهی عنه بما قال المجلسی و قوّیناه. و علیه فلا وجه لدعوی معارضتها بما دل علی النهی عن التفؤّل بالقرآن؛ نظراً إلی ضعف کلتا الطائفتین سنداً.

فحاصل الکلام: أنّ التفؤّل بمعناه الممنوع- و هو التخرُّص و التطلع علی المغیبات و التفؤُّل بمجرد سماع آیات القرآن أو قراءتها، من غیر استخارة-، یمکن حمل النصوص المانعة علیه. کما یمکن حمل النصوص المجوّزة علی إرادة التفؤّل بمعناه الجائز المشروع، و هو ما کان منه لغرض طلب ما هو خیرٌ فی علم اللّه. بل التحقیق کون التفاؤل بالقرآن داخلًا فی المعنی الأخیر للاستخارة کما قلنا، و هو التعرّف علی ما هو خیر واقعاً فی علم اللّه المکنون فی غیبه. هذا من جهة الدلالة.

و أما من جهة السند فکلتا الطائفتین ضعیفتان سنداً. و علیه فلا وجه

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۳

لدعوی المعارضة؛ لأنّ التعارض إنّما هو بین الحجتین.

روایة تفأل الامام السجاد علیه السلام بالقرآن

و لکن بقیت فی المقام روایة، و هی ما نقله ابن ادریس فی مستطرفات سرائره عن کتاب أبی القاسم بن قولویه.

و هذه الروایة ینبغی ذکرها فی عداد نصوص التفؤُّل بالقرآن، کما یمکن توجیه دلالتها علی جواز استعلام خیرة اللّه فی حق العبد بافتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما یُری من الآیة.

و هی ما أرسله ابن قولویه عن بعض أصحابنا قال: «کنت عند علی بن الحسین علیه السلام فکان إذا صلّی الفجر لم یتکلّم حتی تطلع الشمس، فجاءوه یوم ولد فیه زید، فبشّروه به بعد صلاة الفجر. قال: فالتفت إلی أصحابه. و قال علیه السلام: أیّ شیء ترون أن اسمّی هذا المولود؟ قال: فقال کلُّ رجل منهم سمّه کذا سمّه کذا. قال: فقال علیه السلام: یا غلام علیّ بالمصحف. قال فجاءوا بالمصحف فوضعه علی حجره.

قال: ثمّ فتحه فنظر إلی أوّل حرف فی الورقة، و إذا فیه: و فضّل اللّه المجاهدین علی القاعدین أجراً عظیماً. قال ثمّ طبّقه ثمّ فتحه فنظر، فاذا فی أوّل الورقة: إنّ اللّه اشتری من المؤمنین أنفسهم و أموالهم بأنّ لهم الجنة یقاتلون فی سبیل اللّه فیقتلون و یقتلون وعداً علیه حقّاً فی التوریة و الانجیل و القرآن و من أوفی بعهده من اللّه فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذلک هو الفوز العظیم». ثمّ قال: هو و اللّه زید، هو و اللّه زید، فسمّی زیداً» «۱».

ظاهر هذه الروایة أنّ علی بن الحسین علیه السلام کان سمع من النبی صلی الله علیه و آله أنّه سیولد فی أهل بیته من یُظلم و یُقتل فی سبیل اللّه و یصلب و اسمه زید. و لعلّه صلی الله علیه و آله أخبر

(۱) بحار الانوار: ج ۴۶، ص ۱۹۱، ح ۵۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۷۴

أنّه من أولاد علی بن الحسین علیه السلام أو من صُلب الحسین صلی الله علیه و آله. فأراد الامام علی بن الحسین بافتتاح المصحف استعلام ذلک و التعرّف علی خیرهٔ اللّه فی حقّه بأنّ هذا المولود هو ذلک المولود الموعود المسمی بزید و أخبر عنه النبی صلی الله علیه و آله کما یؤید ذلک ما رواه ابن قولویه عن حذیفهٔ بن الیمان، قال: «نظر رسول اللّه إلی زید بن حارثهٔ. فقال صلی الله علیه و آله: المقتول فی اللّه، و المصلوب فی أمّتی، و المظلوم من أهل بیتی سمی هذا، و أشار بیده إلی زید بن حارثهٔ. فقال: ادنُ منی یا زید، زادک اسمک عندی حبّاً.

فأنت سمی الحبیب من أهل بیتی». «۱»

و إنّه صلی الله علیه و آله و إن کان معصوماً و عالماً بالمغیبات و المکنونات من أسرار علم اللّه و غیبه کلما أراد ذلک، إلّا أنّه یمکن أن یرید بذلک إعلام أصحابه ما أخبره النبی صلی الله علیه و آله بطریق التفؤّل بالمصحف و استعلام السرّ المکنون فی غیب اللّه.

و علی أیّ حال فهذه الروایهٔ فی عداد النصوص المجوّزهٔ للتفؤّل بالقرآن، و یأتی فیها ما سبق منّا، من توجیه النصوص المجوّزهٔ للتفؤُّل بالقرآن.

الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ

اشارهٔ

إنّ من أنحاء الاستخارهٔ- بمعناها الخاص المصطلح- هو الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ أو الحَصی. و قد جاء هذا القسم من الاستخارهٔ فی بعض النصوص، و فی کلمات جماعهٔ من الفقهاء و المحدثین.

و لا یخفی أنّه لمّا جُوّز فی هذه الطائفهٔ من النصوص الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ و الحصی بعنوانها ینبغی التحقیق اللغوی فی ضبط هذین اللفظین و معناهما.

فنقول:

لفظ «السُّبحهٔ» - بضمّ السین- علی وزن الغُرفهٔ و اللُّقمهٔ جاءَ فی أصل اللغهٔ

(۱) المصدر: ص ۱۹۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۷۵

لثلاثهٔ معان، و هی: العبادهٔ و صلاهٔ النافلهٔ و خرزات متصلهٔ بخیط و نحوه یُسبّح بعدِّها، کما قال الخلیل فی العین و الجوهری فی الصحاح و ابن فارس فی المقائیس، و غیرهم. و أما المناسب لنصوص المقام، هو المعنی الأخیر.

و أما لفظ «الحَصی» - بفتح الحاء- فهو صغار الحجارهٔ، کما جاءَ فی الجوامع اللغویهٔ المذکورهٔ و غیرها.

أما النصوص:

فمنها: ما رواه الشهید فی الذکری، عن عدّهٔ من مشایخه، عن العلامهٔ، عن أبیه، عن السید رضی الدین بن طاوس، عن محمد بن محمد الآوی الحسینی، عن صاحب الأمر علیه السلام:

«قال: تقرأ الفاتحهٔ عشر مرات، و أقلّه ثلاثهٔ و دونه مرّهٔ. ثمّ تقرأ القدر عشراً. ثمّ تقول هذا الدعاء ثلاثاً: اللهم إنّی أستخیرک لعلمک

بعاقبة الامور، و أستشیرک لحسن ظنی بک فی المأمول و المحذور، اللهم إن کان الأمر الفلانی مما قد نیطت بالبرکة أعجازه و بوادیه، و حفّت بالکرامة أیّامه و لیالیه، فخِر لی اللّهم فیه خیرة ترد شموسه ذَلولًا، و تقعض أیامه سروراً. اللهم إما أمر فآتمر و إمّا نهی فأنتهی. اللهم إنّی أستخیرک برحمتک خیرة فی عافیة. ثمّ تقبض علی قطعة من السبحة تضمر حاجة، فان کان عدد القطعة زوجاً فهو افعل، و إن کان فرداً، لا تفعل، و بالعکس» «۱».

هذه الروایة مرسلة؛ إذ محمد بن محمد الآوی الحسینی کان من الطبقة السادسة عشر و معاصر محمد بن جعفر بن نما و السید فخّار و کان منتهی عصر الغیبة الصغری من الطبقة التاسعة، و هو عصر المحدث الکلینی، و کان علی بن محمد السمری- رابع السفراء الأربعة- من هذه الطبقة، و بعده کان من

---

(۱) الوسائل: ب ۸، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۶

زمان الغیبة الکبری. و قد ذکرنا طبقات الأصحاب فی زمان الغیبة مفصلًا فی کتابنا «مقیاس الرواة» فراجع «۱».

و دعوی الرُّؤیة و الروایة عن صاحب الأمر فی هذا الزمان قد وقعت مورد التکذیب فی نصوص أهل البیت علیهم السلام و خلاف ضرورة مذهب الشیعة.

و علیه فلا مناص من الالتزام بصدور هذه الروایة عن صاحب الأمر فی زمان الغیبة الصغری، و لا بدّ من الحکم بارساله؛ لما بین الآوی الحسینی و بین زمان صدوره من الفاصلة بستّ طبقات.

و منها: ما رواه الشهید بقوله: «و قال ابن طاوس فی کتاب الاستخارات:

وجدت بخطّ أخی الصالح محمد بن محمد الحسینی ما هذا لفظه عن الصادق علیه السلام:

«من أراد أن یستخیر اللّه تعالی فلیقرأ الحمد عشر مرات، و إنّا أنزلناه عشر مرات، ثمّ یقول - ...: و ذکر الدعاء، إلّا أنّه قال عقیب و المحذور- إن کان أمری هذا قد نیطت ... و قال عقیب سروراً: یا اللّه إما أمر فآتمر، و إما نهی فأنتهی، اللهم خر لی برحمتک خیرة فی عافیة، ثلاث مرات. ثمّ تأخذ کفاً من الحصی أو سبحة، و یکون قد قصد بقلبه إن خرج عدد الحصی و السبحة فرداً کان افعل، و إن خرج زوجاً کان لا تفعل» «۲».

هذه الروایة أیضاً کسابقتها فی ضعف السند بالارسال، بل هی أضعف منها؛ لأنّها أکثر حذفاً فی رجال طبقاتها؛ نظراً إلی إرسالها عن الصادق علیه السلام.

هذا من جهة السند، و أما بیان المعنی المراد، فقد نقل فی البحار عن السید بن طاوس أنّه قال: «و لعلّ المراد بأخذ الحصی أو سبحته فرداً کان افعل، و إن

---

(۱) مقیاس الرواة: ص ۵۷- ۷۱.

(۲) الوسائل: ب ۸، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۷

خرج مزدوجاً کان لا تفعل، أو لعله یجعل نفسه و الحصی أو السبحة بمنزلة اثنین یقترعان، فیجعل الصدر فی القرعة منه أو من الحصی أو السبحة فیخرج عن نفسه عدداً معلوماً، ثمّ یأخذ من الحصی شیئاً، أو من السبحة شیئاً و یکون قد قصد بقلبه أنّه إن وقعت القرعة علیه مثلًا فیفعل، و إن وقعت علی الحصی أو السبحة فلا یفعل، فیعمل بذلک» «۱».

و نقل عن الکفعمی أنّه قال: «نیطت: أی تعلّقت و ناط الشیء تعلّق، و هذا منوط بک أی متعلّق و الانواط المعالیق، و نیط فلان بکذا

أی علّق.

و أعجاز الشیء آخره، و بوادیه أوّله. و مفتتح الأمر و مبتدأه و مقتبله و عنفوانه و أوائله و موارده و بوادیه، نظائر. و شوافعه و توالیه و أعقابه و مصادره و رواجعه و مصائره و عواقبه و أعجازه، نظائر.

و قوله: «شموسه» أی صعوبته. و رجل شَموس: أی صَعْب الخلق و لا تقل شموص بالصاد. و شمس الفرس منع ظهره. و الذلول ضدّ العصوبة.

و تقعض؛ أیّ تردّ و تعطف و قعضتُ العودَ عطفتُه، و تقعص بالصاد تصحیف، و العین مفتوحة؛ لأنّه إذا کانت عین الفعل أو لامه أحد حروف الحلق، کان الأغلب فتحها فی المضارع» «۲».

و أیضاً روی فی البحار «۳» روایات اخری فی الاستخارة بالسبحة و کیفیتها، و لکن کلها ضعاف بالارسال.

و أما هل یمکن تصحیح أسناد هذه النصوص بقاعدة التسامح فی أدلّة

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۷.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۹، و مصباح الکفعمی: ص ۳۹۳.

(۳) المصدر: ص ۲۵۱- ۲۴۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۸

السنن، فسیأتی البحث عنه فی ختام أقسام الاستخارة.

و قد نقل هذه الروایات فی الحدائق «۱» و له بیان نظیر ما نقلناه عن الکفعمی.

و أیضاً نقل روایة ثالثة بطریق والده عن الصادق و هی تتضمّن کیفیة اخری فی الاستخارة بالسبحة «۲».

الاستخارة بالسبحة لم تکن مشهورة بین القدماء

یظهر من الشهید الأوّل أنّ الاستخارة بالسبحة أو الحصی لم تکن مشهورة رائجة بین القدماء، و إنّما اشتهر بین المتأخرین؛ حیث قال فی الذکری:

«و لم تکن هذه مشهورة فی العصور الماضیة قبل زمان السید الکبیر العابد رضی الدین محمد بن محمد الآوی الحسینی» «۳».

و کانت طبقة السید الحسینی متأخّرة عن العلامة.

و قد نقل الشهید الأوّل روایتین عن السید المذکور فی الاستخارة بالسبحة أو الحصی، و نقلناهما آنفاً.

و قد روی روایة الاستخارة بالسبحة أو الحصی بالطریقین المزبورین عن الشهید الأوّل جماعةً من فحول الفقهاء، کما فی الوافی «۴» و الحدائق- کما أشرنا آنفاً- و المفتاح «۵» و الجواهر «۶».

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۹.

(۲) المصدر.

(۳) الذکری/ الطبع الحجری: ص ۲۵۳.

(۴) الوافی/ طبع مکتبة أمیر المؤمنین: ج ۵، ص ۱۴۱۷.

(۵) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۷.

(۶) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۳- ۱۶۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۷۹

هل للسبحهٔ و الحصی موضوعیهٔ؟

قد وقع الکلام فی أنّ ذکر السبحهٔ و الحصی فی نصوص المقام، هل یکون من باب التمثیل و لا موضوعیهٔ لهما فیجوز الاستخارهٔ بغیرهما؟ أم لا، بل لهما موضوعیهٔ؟ فلا یجوز الاستخارهٔ بغیرهما.

و أیضاً وقع الکلام فی الاستخارهٔ بالسبحهٔ أنّه هل یجوز الاستخارهٔ بغیر السبحهٔ الحسینیهٔ، أم لا؟

قال فی المفتاح بعد نقل الروایهٔ المزبورهٔ:

«و هل السبحهٔ و الحصی تمثیل فیصح بکل معدود؟ أو لا فیقتصر علیهما؟

احتمالان. و لعل الأوّل أظهر. و هل المراد من السبحهٔ کلما یسبح به و إن لم تکن من تراب الحسین علیه السلام کما إذا کانت من تراب الرضا علیه السلام أو من خشب، أو لا بد من أن تکون من تراب الحسین علیه السلام و أن تکون ثلاثاً أو أربعاً و ثلاثین خرزهٔ. الظاهر الاکتفاء بکل ما یسبح به. و لیس فی الخبر تخصیص بکونها من تراب الحسین علیه السلام کالحصی، بل هی فی ذلک کالحصی. نعم إذا کانت من تراب سیّد الشهداء علیه السلام أربعاً و ثلاثین أو ثلاثاً و ثلاثین کانت أفضل و أعلی و أکمل» «۱».

---

(۱) مفتاح الکرامهٔ: ج ۳، ص ۲۷۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۸۰

و لکن خالف ذلک فی الجواهر و جعل الأحوط وجوباً الاقتصار علی السُّبحهٔ و الحصی بقوله:

«و قد یُقوّی إرادهٔ التمثیل من الحصی و السُّبحهٔ لکل معدود، إلّا أنّ الأحوط الاقتصار علیهما» «۱». و هذا الاحتیاط وجوبی؛ لعدم کون تقویهٔ التعدّی من جانبه، و تظهر الثمرهٔ فی عدم جواز اسناد ذلک إلی الشارع. لأنّ اسناد الحکم إلی الشارع لا یجوز بغیر دلیل فی مطلق الأحکام الخمسهٔ.

و أما السبحهٔ فقوّی فی الجواهر الاکتفاء بکل ما یُسبح به، و جعل الأولی الاقتصار بالسبحهٔ الحسینیهٔ؛ حیث قال:

«کما أنّ الأولی الاقتصار علی السبحهٔ الحسینیهٔ و إن کانت الأقوی الاکتفاء بکل ما یسبح به، خصوصاً إذا کانت من تراب الرضا علیه السلام و نحوه بل کل معدود» «۲».

و الذی یقتضیه التحقیق: انصراف نصوص المقام عن المعدود الذی یکون من المأکولات کالبیض و الجوز و اللوز و نحو ذلک، کما أنّ سیرهٔ العلماء فی الاستخارهٔ استقرت علی الاستخارهٔ بغیرها، و إن یشکل إحراز اتصال السیرهٔ فی الاستخارهٔ بزمان المعصومین علیهم السلام، و لا سیما بلحاظ ما قاله الشهید الأوّل من عدم اشتهار الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ فی العصور المتقدمهٔ، من أوائل زمان الغیبهٔ، فضلًا عن زمان الائمهٔ علیهم السلام.

و أما السُّبحهٔ الحسینیهٔ، فلا دلیل علی اعتبارها فی الاستخارهٔ، و إن لا ریب فی أفضلیهٔ الاستخارهٔ بها عملًا بعمومات أفضلیهٔ التسبیح بها و السجدهٔ علیها و ما دلّ منها علی شرفها و فضلها علی سایر الأتربهٔ.

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۹۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۸۱

و إن کان الأحوط الاقتصار علی المأثور المروی عن أهل البیت علیهم السلام و ذلک لأنّ الاستخارهٔ بهذا المعنی من الاحکام التوقیفیهٔ

و لا یجوز التعدی عن المروی، و لا سیما بلحاظ اسناد الاستخارة بالطرق المذکورة إلی الشارع.

الاستخارة بالبنادق

ورد الاستخارة بالبنادق فی عدة نصوص و فی کلمات جماعة من الفقهاءِ. و لفظ البنادق جمع البُندقة، و هی ما یُرمیَ به من الرصاص. و المقصود بها فی نصوص المقام بندقة من طین أو نحوه، تجعل فیها الرقاع المطویة.

أما النصوص:

فمنها: مرفوعة علی بن محمد، رفعه عنهم علیهم السلام أنّه:

«قال لبعض أصحابه عن الأمر یمضی فیه و لا یجد أحداً یشاوره فکیف یصنع؟ قال علیه السلام: شاور ربّک، فقال له: کیف؟ قال علیه السلام: انو الحاجة فی نفسک، ثمّ اکتب رقعتین، فی واحدة: لا، و فی واحدة: نعم، و اجعلهما فی بندقین من طین. ثمّ صل رکعتین و اجعلهما تحت ذیلک، و قل: یا أللّه إنّی اشاورک، أدخل یدک، فان کان فیها نعم، فافعل. و إن کان فیها لا، لا تفعل، هکذا شاور ربّک» «۱».

و منها ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن یحیی عن جعفر بن محمد علیه السلام فی حدیث:

«و أکثر الصلاة علی محمد و آل محمد، و یکون معک ثلاث رقاع قد اتخذتها فی قدر واحد و هیئة واحدة ... و تطوی ثلاث رقاع طیّناً شدیداً علی صورة واحدة، و تجعل فی ثلاث بنادق شمع أو طین علی هیئة واحدة و وزن واحد، و ادفعها علی من تثق به، و تأمره أن یذکر اللّه و یصلی علی محمد و آله، و یطرحها إلی کمّه، و یدخل یده الیمنی فیجیلها فی کمّه و یأخذ منها واحدة من غیر أن

---

(۱) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

ینظر إلی شیء من البنادق، و لا یعتمد واحدةً بعینها، و لکن أیّ واحدة وقعت علیها یده من الثلاث أخرجها ... الخ». «۱»

و مثله ما رواه ابن طاوس بقوله:

«و وجدت بخطّ علی بن یحیی الحافظ- و لنا منه إجازة بکل ما یرویه- ما هذا لفظه: استخارة مولانا أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام و هی: أن تضمر شیئاً و تکتب هذه الاستخارة و تجعلها فی رقعتین، و تجعلهما فی مثل البندق، و یکون بالمیزان، و یضعهما فی إناء فیه ماءٌ. و یکون علی ظهر إحداهما: افعل: و فی الاخری: لا تفعل. و هذه کتابتها: ما شاء اللّه کان اللهم إنّی استخیرک خیار من فوّض إلیک أمره و أسلَمَ إلیک نفسَه و استسلم إلیک فی أمره و خلا لک وجهَه، و توکّل علیک فیما نزل به، اللهم خر لی و لا تخر علیّ، و کن لی و لا تکن علی، و انصرنی و لا تنصر علیّ، و أعن لی و لا تعن علیّ، و أمکن لی و لا تمکن منّی، و اهدنی إلی الخیر و لا تضلّنی، و ارضنی بقضائک و بارک لی فی قدرک، إنّک تفعل ما تشاء و تحکم ما ترید و أنت علی کلّ شیءٍ قدیر. اللهم إن کانت الخیرة لی فی أمری هذا فی دینی و دنیای، فسهّله. و إن کان غیر ذلک، فاصرفه عنّی یا أرحم الراحمین إنّک علی کل شیءٍ قدیر. فایُّهما طلع علی وجه الماء فافعل به و لا تخالفه إن شاء اللّه» «۲».

و له روایة اخری مثلها «۳»، إلّا أن کلها مرسلة؛ نظراً إلی ما وقع من حذف رجال أسنادها، کما لا یخفی.

---

(۱) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۳

هـذا و لکن الاسـتخارة بالبنـادق لا- ینبغی أن یُعـدّ نوعـاً مسـتقلًا من الاسـتخارات، کما فعلها فی البحار «۱»، و الجـواهر بقوله: «و تـارة: بالبنادق، کما فی مرفوعة علی بن محمد» «۲».

و ذلـک لأـنّ الاسـتخارة بالبنـادق فی الحقیقـة هی الاسـتخارة بالرقـاع، لکنها کیفیـة خاصـة؛ لاشتراکهما فی الکیفیـة و الخصوصـیات، فالأنسب جعل الاستخارة بالبنادق من کیفیات الاستخارة بالرقاع. و من هنا لم یجعل فی الوسائل باباً مستقلًا للاستخارة بالبنادق، بل إنّما أدرجها تحت عنوان الاستخارة بالرقاع «۳».

حاصل

التحقیق

و حاصـل الکلام فی تحقیق هـذه المسألـة: أنّ الاسـتخارة بالبنادق ینبغی أن تُعـدَّ من قبیل الاسـتخارة بالرقاع؛ نظراً إلی اتّحاد کیفیتهما بکتابـة «افعـل» و «لا- تفعـل» فی رقـاع و أوراق من القرطاس و نحوه فی کلیهما، إلّا أنّ فی الثانی تجعل قطعات القرطاس بعـد طیّها فی البُندقة و نحوها ثمّ فی ظرف مستور و لکن فی الأوّل تجعل فی غیر البندقة.

و علیه فتشـمل روایات الاسـتخارة بالرقاع هذا النوع من الاسـتخارة، و هی روایات کثیرة متظافرة بمجموعها مع أنّ بعضـها لا یخلوا من قوّة و اعتبار.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۰- ۲۳۵.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۳.

(۳) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۴

الاستخارة بالقرعة

اشارة

۱- الاستشهاد بالأولویة و الاتحاد فی الکیفیة و کلمات الفحول.

۲- تحقیق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة.

قبل الورود فی هذا البحث ینبغی إشارة إجمالیة إلی تعریف کل من الإستخارة و القرعة لیتضح الفرق بینهما، فنقول:

قد تحصّل مما سبق فی تعریف الاستخارة أنّها: طلب الخیر أو خیرة اللّه، أو التعرف علیها بالدعاء و الصلاة أو بإحدی الطرق المأثورة، فیمـا إذا تردّد المکلّف بین الفعل و الترک؛ لما یحتمل فی کل منهما من المصـلحة و المفسـدة، ما لم یتصف واحـدٌ منهما- بمصـداقه الجزئی الخارجی- بالواجب أو الحرام، فتشتمل المباح بالمعنی الأعم.

و أما القرعة فهی عملیةٌ خاصّة لکشف مجهول یترتب علیه الغرض أو لا خراج حق مستور متنازع فیه.

و لکن یمکن اسـتفادة مشـروعیة القرعـة و العمل بها للاسـتخارة، من عموم بعض نصوصـها مما دلّ علی مشـروعیة القرعـة فی کلّ أمر مشـکل و معضل التبس فیه الأمر علی المکلّف و لیس مما یعرف حکمه من کتاب اللّه و لا سنة نبیّه و لا من روایات أهل البیت علیهم السلام.

فمن هذه العمومات صـحیح محمد بن حکیم قال: «سألت أبا الحسن علیه السـلام عن شیءٍ فقال لی: کلّ مجهول ففیه القرعة، قلت له:

إنّ القرعة تخطئ و تصيب، قال عليه السلام:
كلّما حكم اللّه به فليس بمخطئ» «۱».

---

(۱) وسائل الشيعة: ب ۱۳، من أبواب كيفية الحكم، ح ۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۸۵

هـذه الروايـة لا إشـكال فى دلالتها على حجيـة القرعة مطلقاً، بلا فرق بين موارد اشـتباه الحقوق أو التباس أمر على المكلّف فتردّد بين فعله و تركه، بل يستفاد منها إصابة القرعة إلى الواقع. و من هنا يمكن الاستدلال بها على أمارية القرعة بتعبُّدٍ من الشارع و جعله كاشفاً عن الواقع بارادته التكوينيـة المطلقة التى أخبر اللّه تعالى عن حقيقتها فى الكتاب المجيد بقوله: «إذا أراد شـيئاً أن يقول له كن فيكون» «۱».

و أما سنداً فلا إشكال فى صحة طريق الصدوق إلى محمد بن حكيم. و أما محمد بن حكيم فالأقوى ثبوت وثاقته؛ نظراً إلى عدم ورود أىّ قـدح فيه مع ما له من الاشـتهار و المعروفية؛ حيث كانت له كتاب و روايات كثيرة و روى عنه أجلّاءُ الأصـحاب. و يدل على وثاقته ما نقله الكشـى بطريق صـحيح عن حمّاد، قال: «كان أبو الحسن عليه السـلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة فى مسـجد رسول اللّه صلى الله عليه و آله و أن يكلّمهم و يخاصمهم حتى كلّمهم فى صاحب القبر فكان إذا انصرف إليه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و يرضى بذلك منه». «۲»

وجه الدلالـة: أنّه لو لم يكن ثقـة عنـد الامام عليه السـلام لم يكن عليه السـلام يأمره ببيان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفين؛ فان الاحتجاج ربما يقتضى نقل حكم و بيان أمر من أحكام المذهب. فالأقوى وثاقة الرجل.

و منها: صـحيح موسـى بن القاسم البجلى: رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسى عن موسى البجلى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا ورد عليه ما ليس فى كتاب و لا سنة نبيه، فيرجمه، فتصيب ذلك،

---

(۱) سورة يس: الآية ۸۲.

(۲) مستدرك الوسائل: ب ۱۱، من كيفية الحكم، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۸۶

و هى من المعضلات» «۱». المعضِلات- بكسر الضاد- أىّ الشدائد و العصوبات.

و لا يخفى أنّه جاءَ فى متن السـند موسـى الحلبى؛ و لكنه غلط و الصـحيح البجلى؛ حيث لم يعهد موسـى الملقب بالحلبى فى الرواة. و أمـا موسـى بن القاسم البجلى فهو من أجلّاء الرواة و صاحب الكتب. و روى محمـد بن الحسن الصـفار كتبه كما صـرح به النجاشـى و الشيخ «۲».

و مثله معتبرة عبد الرحيم «۳» و ظاهر صدرهما و إن كان فى موارد التنازع و الرجوع إلى أمير المؤمنين لرفع النزاع و فصل الخصومة إلّا أنّ تعليله فى ذيلها بقوله: «و هى من المعضلات» ظاهرٌ فى حجية القرعة و جواز الرجوع إليها فى كل معضل، بلا اختصاص بموردهما.

و منها: ما رواه ابن أبى الجمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى بقوله: و روى فى الصـحيح عن النبى ٩، قال: «فى كل أمر مشكل القرعة». «۴»

و قال فى موضع آخر: «و نقل عن أهل البيت:: «كل أمر مشكل فيه القرعة». «۵»

هـذه النصوص بعمومهـا تشـمل موارد التنازع و غيرها من موارد الاشـتباه فى الموضوعات و التردد فى الامور بين فعلها و تركها مما لم يرد حكمه فى الكتاب و السنة. و من هنا يمكن دخول الاستخارة بالرقاع و السبحة فى هذه العمومات، لكن يستحب صلاة الاستخارة و

الدعاء بالمأثور. و من هنا جاءَ

(۱) بصائر الدرجات: ص ۴۱۰، ح ۷.

(۲) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۲۰، ص ۷۸.

(۳) بصائر الدرجات: ص ۴۰۹، ح ۴.

(۴) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۵) المصدر: ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۷

فی بعض النصوص تعبیر الاستخارة بالمساهمة.

و دعوی انصراف عمومات القرعة إلی خصوص إخراج سهم المحق المتنازع فیه؛ نظراً إلی بعض النصوص، «۱» ممّا لا وجه له. و ذلک لعدم مفهوم لتلک النصوص و لعدم سبب آخر للانصراف من غلبةٍ فی الاستعمال أو الوجود، کما هو واضحٌ.

الاستشهاد بالأولویة و الاتحاد فی الکیفیة و کلمات الفحول

بل لا مناص من الالتزام بذلک؛ حیث إنّه یثبت بالأولویة و الفحوی، بعد إثبات القرعة لاثبات الحقوق المتنازع فیها و الأحکام الشرعیة من النجاسة فی مثل الغنم الموطوءة و جواز التصرف فی المال الخارج بالقرعة. وجه الأولویة أنّ الاستخارة لا تتضمّن إثبات حکم شرعی وضعی و لا تکلیفی و لا إثبات حقٍّ.

و أولی من ذلک کلّه قوله تعالی: «فَسَاهَمَ فَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ»، فی قصّة یونس علیه السلام؛ حیث إنّ القرعة إذا کانت دلیلًا مجوّزاً لإلقاء مثل یونس علیه السلام فی البحر مع ما فیه من خوف الهلاک یشمل مورد الاستخارة بالفحوی القطعی. و مضمون هذه الآیة قد أمضاه الشارع فی الجملة بشهادة النصوص الصحیحة الواردة فی استشهاد الأئمة علیهم السلام بهذه الآیة للاحتجاج علی اعتبار القرعة و وجوب الأخذ بها. و من هنا استند إلیها صاحب الجواهر لمشروعیة الاستخارة بالمساهمة.

و یشهد لذلک کلام صاحب الجواهر؛ حیث یظهر منه شمول نصوص

(۱) کصحیح أبی بصیر و جمیل/ الوسائل: ب ۱۳، من أبواب کیفیة الحکم، ح ۵ و ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۸

القرعة لموارد الاستخارة.

فانه قال: «و تارة تکون بالقرعة و المساهمة کما اتفق لیونس، فانه روی أنّه لما وعد قومه بالعذاب، خرج من بینهم قبل أن یأمره اللّه تعالی. فرکب فی السفینة فوقفت، فقالوا هذا عبد آبق فاقترعوا فخرجت القرعة علیه، فرمی بنفسه فی الماء فالتقمه الحوت» «۱».

و مما یؤید ذلک اتحاد کیفیة العمل فی القرعة و الاستخارة بالمساهمة من جعل السهام و الرقاع- المکتوب علیها الفعل و الترک- فی ظرف أو صندوق أو بندق مستور و إخراجه بعد التشویش و الخلط.

و من هنا صرّح جماعة من فحول المحدّثین و الفقهاء بأنّ القرعة من طرق التعرُّف علی ما فیه الخیرة فجوّزوا الاستخارة بالقرعة. کما صرح به المحدث الکاشانی «۲» و المحدث البحرانی «۳».

بل قال المحدث المجلسی بعد ذکر معتبرة ابن سیّابة: «و یمکن تأییده بأخبار القرعة، فانّه ورد أنّها لکلّ أمر مشکل. و ورد أنّه ما من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه إلّا خرج لهم الحق، لا سیّما إذا اختلفت الآراء فی الأمر الذی یقرعون فیه» «۴».

و فقد عقد فى الوسائل «۵» فى أبواب الاستخارة باباً بعنوان «استحباب مشاورة اللّه عزّ و جلّ بالمساهمة و القرعة» ثمّ قال فى ذيل الرواية الدالة على

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۵.

(۲) الوافى: ج ۵، ص ۱۴۰۹ و ۱۴۱۳.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

(۴) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

(۵) الوسائل: ب ۱۱، من أبواب صلاة الاستخارة.

ذلک: «أقول: و يأتى ما يدل على القرعة فى القضاء».

و قال فى المفتاح: «و قد يظهر من المختلف و غيره أنّ الرقاع و البنادق قرعة أو نوع منها. و فى الوسائل باب استحباب مشاورة اللّه عزّ و جلّ بالمساهمة و القرعة فيه حديث، و عدّ قبل ذلک الاستخارة بالرقاع فى باب على حدة» «۱».

تحقيق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة

كل ما سبق كان بحسب دلالة عمومات القرعة. و قد وردت روايات خاصّة دلّت على مشروعية الاستخارة بالمساهمة و القرعة.

فمن هذه النصوص ما رواه سيد بن طاوس بقوله: «أخبرنى شيخى الفقيه محمد بن نما و الشيخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهانى باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن على بن رئاب، عن عبد الرحمن ابن سيابة قال: خرجت إلى مكة و معى متاع كثير فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن و بعض أصحابنا ابعث به إلى مصر فذكرت ذلک لأبى عبد اللّه عليه السلام فقال عليه السلام لى:

«ساهم بين مصر و اليمن، ثمّ فوّض أمرک إلى اللّه. فأىُّ البلدين خرج اسمه فى السهم، فابعث إليه متاعک.

فقلت: كيف أساهم؟ قال عليه السلام: اكتب فى رقعة: بسم اللّه الرحمن الرحيم إنّه لا إله إلّا أنت عالم الغيب و الشهادة أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فى أىّ الأمرين خير لى حتى أتوكل عليک فيه، فأعمل به.

ثمّ اكتب مصراً إن شاء اللّه، ثمّ اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلک ثمّ اكتب اليمن إن شاء اللّه. ثمّ اكتب فى رقعة اخرى مثل ذلک. ثمّ اكتب: يُحبس إن شاء اللّه و لا يبعث به إلى

(۱) مفتاح الكرامة: ج ۳، ص ۲۷۴.

بلدة منهما.

ثمّ اجمع الرقاع، فادفعها إلى من يسترها عنک. ثمّ أدخل يدک فخذ رقعة من الثلاث رقاع. فأيّها وقعت فى يدک، فتوكّل على اللّه، فاعمل بما فيها، إن شاء اللّه تعالى» «۱».

هذه الرواية يوجد الإشكال فى رجال سندها، من ناحيتين:

إحداهما: الرجال الواقعون فى أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلى الحسن بن محبوب؛ حيث لم يذكر ابن طاوس رجال أسنادهما حتى يُعلم حالهم، إلّا أنّ نعتمد على أسنادهما؛ نظراً إلى اعتماد ابن طاوس على طريق ابن نما و أسعد، و إلى جلالة قدر ابن نما.

ثانیتهما: من جهـة عبـد الرحمن بن سـیابة، فالأقوی اعتبار روایاته؛ لما ورد فی بعض النصوص من إعطاء أبی عبد اللّه علیه السـلام إلیه أموالًا لیقسّمه فی عیالات زید بن علی، و لنقل الأجلّاء و أصحاب الاجماع عنه، کابن أبی عمیر و نحوه.

و إن وقع الرجل نفسه فی سـند الروایـة المزبورة، مع عـدم حجیة نقل أصـحاب الاجماع علی وثاقة من رووا عنه، إلّا أنّ ذلک مع کثرة روایات الرجل و عدم ورود قدح فیه، یکشف الجمیع من حیث المجموع عن الاعتماد علی روایاته.

و من هنا قال المحدّث المجلسـی: «و سـنده لا یقصـر عن عمل المشـهور فی الرقاع، فانّ ابن سـیابة عندی من الممدوحین الذین اعتمد الأصحاب علی أخبارهم» «۲».

فلاـ یبعـد جواز الاعتمـاد علی سـند هـذه الروایـة، لا لإثبات وثاقـة رجال أسـناد ابن نما و أسعد بالتوثیق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروایتهم لأجل

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴- ۲۳۳.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۹۱

مـا قلنـاه من جلالتهمـا و مشاهـدة ابن طـاوس أسـنادهما و اعتمـاده علیها، بل ظاهر کلام المجلسـی کون اعتبار أسـنادهما مفروغاً عنه؛ لدلالة اقتصاره علی نفی شائبة الضعف عن ابن سیّابة علی أنّه لم یری شائبة الضعف أسناد ابن نما و أسعد.

هذا من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة، فواضـحة؛ لأنّه و إن لم یُصـرَّح فیها بلفظ الاستخارة و لا مادّتها، بل أمر فیها الامام علیه السلام بالمساهمة، إلّا أنّ تحیُّر السائـل فی اختیـار أیّ الأـمرین و إراءة الامام إیّاه الطریق إلی ما هو خیرٌ له عنـد اللّه، لا یلائم إلّا الاسـتخارة، و لا سـیّما أنّ کیفیة المساهمة التی بیّنها الامام علیه السـلام فی جواب السائل إنّما تطابق الاستخارة بالرقاع، کما ورد فی خبر هارون. فلا إشکال فی دلالتها علی المطلوب.

و قد سبق أیضاً تحقیق هذه الروایة سنداً و دلالة فی الاستخارة بالرقاع.

و من هـذه النصوص ما رواه ابن طاوس بقوله: «وجدت روایة عن عمرو بن أبی المقدام عن أحدهما علیه السـلام فی المساهمة: تکتب بسم اللّه الرحمن الرحیم اللهم فـاطرَ السـموات و الارض عالم الغیب و الشـهادة الرحمن الرحیم، أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون، أسألک بحق محمـد و آل محمـد أن تصـلّی علی محمد و آل محمد و أن تُخرِج لی خیرة فی دینی و دنیای و عاقبة أمری و آجله إنّک علی کلّ شیءٍ قدیر، ما شاء اللّه لا حول و لا قوة إلّا باللّه صلی اللّه علی محمد و آله. ثمّ تکتب ما ترید فی رقعتین و یکون الثالث غفلًا، ثمّ تجیل السهام فأیّهما خرج عملت علیه و لا تخالف، فمن خالف لم یصنع له، و إن خرج الغفل رمیت به» «۱».

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۹۲

و إنّ للمحدث المجلسی بیاناً نافعاً فی ذیل هذا الحدیث، إلیک نص کلامه، قال:

«قال فی القاموس: الغفل بالضمّ من لا یرجی خیره و لا یخشـی شـرّه، و ما لا علامة فیه من القداح و الطرق و غیرهما، و ما لا سمة علیه من الـدواب و من لاـ نصـیل له و لا عزم علیه من القـداح، انتهی. «لم یصـنع له» أی لم یُقـدَّر له ما هو خیر له. ثمّ اعلم أنّ الکتابـة علی رقعتین؛ لعلّها فیما إذا کان الأمر مردّداً بین شقَّین أو بین الفعل و الترک. و إذا کان بین أکثر من شقّین، فیزید الرقاع بعدد الزیادة، و مع خروج غفل یرمیها و یخرج اخری» «۱».

و لا- يخفى أنّ مقتضى عمومات القرعة و شمولها لموارد الاستخارة، عدم اختصاصها بالكيفية المذكورة فى الخبرين المزبورين الخاصّين، و أنّ الطريق المذكور فيهما من باب التمثيل؛ نظراً إلى أنّ مقتضى عمومات القرعة تحقُّقها بأىّ طريق معتاد.

و لكن الأقوى الاقتصار فى كيفية الاستخارة على الطريق المأثور. و ذلك لأنّها بكيفيتها المأثورة داخل فى عنوان الاستخارة. و إنّها لما كانت مستندة إلى الشارع و بحساب الشريعة، يجب الاقتصار على الطريق المأثور و لا يجوز التعدى عنه.

و حاصل الكلام: أنّه لا يمكن إنكار دلالة نصوص القرعة و المساهمة عموماً و خصوصاً على مشروعية الاستخارة بالمساهمة. و اتضح بذلك أنّ عمومات القرعة إنّما تصلح لمشروعية خصوص الاستخارة بالقرعة و

---

(۱) المصدر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۳

المساهمة، دون ساير أنحاء الاستخارة؛ نظراً إلى خروجها عن عنوان القرعة.

أ فهل ترى صدق عنوان القرعة على الاستخارة بالمصحف؟! و كذا الاستخارة بالسبحة. نعم لا يبعد دخول الاستخارة بالبنادق و الرقاع فيها؛ نظراً إلى اتحادهما فى كيفية العمل.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۴

مدرك الاستخارة

اشارة

۱- تحرير آراء الفقهاء.

۲- مقتضى التحقيق فى مدرك الاستخارة.

إنّ الاستخارة بمعناها الأعم؛ أىّ بمعنى الدعاء و الصلاة و التوسل إلى اللّه تعالى لطلب الخِيرة و ما فيه الخير و الصلاح عند اللّه- من دون استطلاع و لا طلب تعرّف على الواقع المستور فى علمه تعالى باحدى العلامات و الطرق المذكورة،- لا ريب فى مشروعيتها، بل استحبابها مؤكّدٌ فى جميع الامور المهمة الخطيرة و غيرها؛ نظراً إلى النصوص و اتفاق الفقهاء عليها من دون مخالف فى البين. فلا كلام فى ذلك.

و إنّما الكلام فى مشروعية الاستخارة بمعناها الأخص؛ أى طلب التعرف على ما هو خيرٌ له فى الواقع المكتوم فى علم اللّه، و الاستطلاع على خيرة اللّه المكنونة فى غيبه؛ بإحدى العلامات و الطرق المأثورة، بعد الصلاة و الدعاء و التوسل إلى ساحته تعالى.

و هذه الطرق و العلامات- كما عرفت آنفاً- هى الأخذ بالرقاع بعد خلطها و تشويشها فى شيءٍ مستور. أو الأخذ بالسُّبحة أو الحَصى بعدّها اثنين اثنين أو أكثر، أو بافتتاح المصحف و غيرها من الطرق المذكورة آنفاً. و إنّما المتداول الرائج من الاستخارة بين العلماء و المؤمنين، بل المرتكز فى أذهان المتشرعة، هو الاستخارة بهذا المعنى.

و عمدة الدليل على مشروعيته هى النصوص الواردة فى آحاد أنحائها. و قد ذكرناها فى بيان أقسام الاستخارة. و الكلام هاهنا فى حجية هذه النصوص و

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۵

دليليتها على مشروعية الاستخارة بهذا المعنى. و قبل الخوض فى البحث ينبغى نقل آراء الفقهاء و تنقيح كلماتهم.

تحرير آراء الفقهاء

تنقيح كلمات المشايخ الثلاثة

قـد روى الكلينى و الشـيخ بعض روايـات الاسـتخارة بهـذا المعنى. و قـد صـرّح الكلينى بـأنّ الروايات التى نقلوها و دوّنوها فى كتبهم الأربعة، من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التى عليها العمل، كما قال الكلينى «۱».

و قال الشيخ الطوسى قدس سره فى مقدمة التهذيب: «و أذكر مسألة مسألة، فأستدلُّ عليها؛ إما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، و إما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة، أو الأخبار التى تقترن إليها القرائن التى تدل على صحتها، و إما من إجماع المسلمين إن كان فيها أو إجماع الفرقة المحقّة. ثمّ أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة فى ذلك» «۲».

و يفهم من كلامهما أنّ فتاواهما قد استقرّت على الروايات التى روياها، كما يستفاد حجية هذه النصوص عندهما.

و إنّهما قـد رَوَيا روايات دالّة على مشـروعية الاسـتخارة بهذا المعنى، كما روى الكلينى بسـنده عن هارون بن خارجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام رواية فى

---

(۱) أصول الكافى: ج ۱، ص ۸.

(۲) تهذيب الاحكام: ج ۱، ص ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۶

الاستخارة بالرقاع «۱». و كذا روى فى ذلك بطريق آخر «۲».

و قد روى الشـيخ الطوسـى هاتين الروايتين فى التهذيب «۳». و روى أيضاً فى مصـباح المتهجّد «۴» روايـة هارون بن خارجة و مرفوعة على بن محمد فى الاستخارة بالرقاع.

و أما الصدوق فلم يرو رواية فى هذا النوع من الاستخارة.

و ممن روى الاستخارة بهذا المعنى عن هارون بن خارجة،، هو يحيى بن سعيد الحلّى فى الجامع للشرائع «۵».

رأى الشيخ المفيد قدس سره

يظهر من كلام الشيخ المفيد فى المقنعة، أنّ رواية الاستخارة بالرقاع شاذّة؛ حيث قال بعد نقل روايتها:

«قال الشيخ: و هذه الرواية شاذّة، ليست كالذى تقدّم، لكنّا أوردناها للرخصة، دون تحقيق العمل بها». «۶»

قوله: قـال الشـيخ، احتمـل المحـدث المجلسـى أنّ هـذا الكلاـم ممـا ألحقه الشـيخ المفيـد بعـد تصـنيف الكتـاب فى الهامش، فأدرجه المستنسخون فى المتن، حيث قال بعد نقل كلام المفيد: «و لعلَّه مما ألحقه أخيراً فى الهامش، فأدرجوه فى

---

(۱) الكافى: ج ۳، ص ۴۷۱، ح ۳، من باب صلاة الاستخارة.

(۲) المصدر: ح ۸.

(۳) تهذيب الأحكام: ج ۳، ص ۱۸۲- ۱۸۱، ح ۶ و ۷، من باب صلاة الاستخارة.

(۴) مصباح المتهجّد: ص ۵۳۵.

(۵) الجامع للشرائع/ طبع مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام: ص ۱۱۴.

(۶) المقنعهٔ طبع جماعهٔ المدرسین: ص ۲۱۹.

المتن» «۱».

ثمّ نقل فی البحار عن ابن طاوس بقوله: «و قال السید بن طاوس عندی من المقنعهٔ نسخهٔ عتیقهٔ جلیلهٔ کتبت فی حیاهٔ المفید رضی اللّه عنه، و لیست فیها هذه الزیادهٔ، و لعلها قد کانت من کلام غیر المفید علی حاشیهٔ المقنعهٔ، فنقلها بعض الناسخین فصارت فی الأصل، ثمّ أوّلها علی تقدیر کونها من الشیخ بتأویلات کثیرهٔ» «۲».

رأی ابن ادریس و من وافقه

و قد ناقش ابن ادریس فی مشروعیهٔ هذا النوع من الاستخارهٔ، بعد الاذعان بمشروعیهٔ الاستخارهٔ بالمعنی الأوّل؛ حیث قال: «فاما الرقاع و البنادق و القرعهٔ، فمن أضعف أخبار الآحاد و شواذّ الأخبار؛ لأنّ رواتها فطحیهٔ ملعونون، مثل زرعهٔ و رفاعهٔ و غیرهما، فلا یلتفت إلی ما اختصا بروایته. و المحصّلون من أصحابنا ما یختارون فی کتب الفقه، إلّا ما اخترناه. و لا یذکرون البنادق و الرقاع و القرعهٔ، إلّا فی کتب العبادات دون کتب الفقه.

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۸۸.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۸۸.

فشیخنا أبو جعفر الطوسی رحمه اللّه لم یذکر فی نهایته و مبسوطه و اقتصاده، إلّا ما ذکرناه و اخترناه، و لم یتعرّض للبنادق، و کذا شیخنا المفید فی رسالته إلی ولده لم یتعرّض لشیءٍ من الرقاع. و الفقیه عبد العزیز بن البرّاج رحمه اللّه أورد ما اخترناه الخ» «۱».

و قد وافقه المحقق فی المعتبر؛ حیث إنّه- بعد الاذعان بمشروعیهٔ الاستخارهٔ بالمعنی الأوّل و تأکید استحباب صلاتها و ذکر روایاتها و التصریح باشتهار العمل بمضمونها بین الأصحاب- قال: «أما الرقاع، فیتضمّن افعل و لا تفعل و فی خبره الشذوذ، فلا عبرهٔ بها» «۲».

رأی العلامهٔ الحلّی و تشنیعه علی ابن إدریس

و ممّن أفتی بمشروعیهٔ الاستخارهٔ بالمعنی الثانی الأخص، العلامهٔ الحلّی. فانه بعد الاشارهٔ إلی الروایات المرویهٔ فی الاستخارهٔ بالرقاع، تعرّض لإنکار ابن ادریس و أجاب عنه و شدّد فی التشنیع علیه. و لما لا یخلو کلامه فی المقام من فوائد جلیّهٔ نافعهٔ ننقله هاهنا بنصّه.

قال قدس سره: «نقل الشیخ المفید عن الصادق علیه السلام فی صفهٔ صلاهٔ الاستخارهٔ عدّهٔ روایات، من جملتها المشتملهٔ علی أخذ الرقاع، و کذا الشیخ فی المصباح و التهذیب. و أنکر ابن ادریس هذه الصفهٔ، فقال ...: ثمّ طوّل فی معنی الاستخارهٔ. و أدّی بحثه إلی أنّها طلب الخیرهٔ من اللّه تعالی بالدعاء.

و هذا الکلام فی غایهٔ الرداءهٔ، و أیّ فارق بین ذکره فی کتب الفقه و کتب العبادات؟ فان کتب العبادات هی المختصهٔ به، و مع ذلک فقد ذکره المفید فی المقنعهٔ و هی کتاب فقه و فتوی، و ذکره الشیخ فی التهذیب و هو أصل الفقه، و أیّ محصّل أعظم من هذین؟ و هل استفید الفقه إلّا منهما؟

و طلب الخیرهٔ بالدعاء لا ینافی ما قلناه؛ فانها مشتملهٔ علی ذلک. و أما نسبهٔ الروایهٔ إلی زرعهٔ و رفاعهٔ فخطأٌ؛ فان المنقول فیه روایتان:

إحداهما: رواها

(۱) السرائر/ طبع جماعة المدرسین: ج ۲، ص ۳۱۴- ۳۱۳.

(۲) المعتبر: ج ۲، ص ۳۷۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۹۹

هارون بن خارجة عن الصادق علیه السلام و الثانیة: رواها محمد بن یعقوب الکلینی عن علی بن محمد- رفعه- عنهم علیهم السلام و لیس فی طریق الروایتین زرعة و لا رفاعة.

و أما نسبة زرعة و رفاعة إلی الفطحیة فخطأ. أما زرعة؛ فانه واقفی و کان ثقةً. و أما رفاعة؛ فانه ثقة صحیح المذهب.

و هذا کله یدلّ علی قلّة معرفته بالروایات و الرجال. فکیف یجوز ممن حاله هذا أن یُقدم علی رد الروایات و الفتاوی، و یستبعد ما نص علیه الأئمة علیهم السلام!؟

و هلّا استبعد القرعة و هی مشروعة إجماعاً فی حق الاحکام الشرعیة و القضایا بین الناس، و شرعها دائم فی حق جمیع المکلّفین؟ و أمر الاستخارة سهل یستخرج منه الانسان معرفة ما فیه الخیرة فی بعض أفعاله المباحة المشتبهة علیه منافعها و مضارّها الدنیویة» «۱».

و کذا روی نصوص هذه الاستخارة فی المنتهی «۲»، و أفتی به فی القواعد أیضاً و نقله فی ایضاح الفوائد «۳».

رأی المحقق الکرکی

و أما المحقق الکرکی فقد أفتی بمشروعیة الاستخارة بهذا المعنی، بل یفهم من ظاهر کلامه استحبابها؛ حیث قال:

«السادس: صلاة الاستخارة، تکتب فی ثلاث رقاع: بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرة من اللّه العزیز الحکیم لفلان بن فلانة افعل، و فی ثلاث رقاع بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرة من اللّه العزیز الحکیم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثمّ یضعها

(۱) مختلف الشیعة/ طبع مکتب الأعلام الاسلامی: ج ۲، ص ۳۵۷-/ ۳۵۶.

(۲) المنتهی/ الطبع القدیم: ج ۱، ص ۳۶۲.

(۳) ایضاح الفوائد: ج ۱، ص ۱۳۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۰۰

تحت مصلاه، ثمّ یصلی رکعتین، ثمّ یسجد بعد التسلیم و یقول فیها: أستخیر اللّه برحمته خیرة من عافیة مائة مرّة، ثمّ یجلس و یقول: اللهم خر لی فی جمیع اموری فی یسر منک و عافیة، ثمّ یشوّش الرقاع و یُخرج واحدة واحدة. فان خرج ثلاث متوالیات افعل، فلیفعل. و إن خرج ثلاث متوالیات لا تفعل، فلیترک. و إن خرجت واحدة افعل و الاخری لا تفعل، فلیخرج من الرقاع إلی خمس و یعمل علی الأکثر» «۱».

رأی الشهیدین

و قد أفتی الشهید الأوّل بمشروعیة الاستخارة بهذا المعنی فی البیان «۲». و قد فصّل فی بیان ذلک فی الذکری «۳» و ردّ کلام ابن ادریس، و صرّح بأنّ الاستخارة بالرقاع مشتهر بین الأصحاب. فانه بعد ذکر روایات الاستخارة بالرقاع، قال:

«فان الکلینی ذکرها فی کتابه و الشیخ فی التهذیب و غیرهما. و انکار ابن ادریس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهارها بین الأصحاب، و عدم راد لها سواه، و من أخذ مأخذه کالشیخ نجم الدین.

ثمّ قال: و کیف تکون شاذة و قد دوّنها المحدّثون فی کتبهم، و المصنّفون فی مصنَّفاتهم، و قد صنّف السید العالم العابد صاحب الکرامات الظاهرة و المآثر الباهرة، رضی الدین أبو الحسن علی بن طاوس الحسنی قدس سره کتاباً ضخماً فی الاستخارات و اعتمد فیه علی روایة الرقاع، و ذکر من آثارها عجائب

(۱) جامع المقاصد: ج ۲، ص ۴۸۶.

(۲) البیان/ الطبع الحجری: ص ۱۲۸- ۱۲۷.

(۳) الذکری/ طبع الحجری: ص ۲۵۴- ۲۵۳.

و غرائب، أراه اللّه تعالی إیاها، و قال: إذا توالی الأمر فی الرقاع فهو خیر محض، و إن توالی النهی فذلک الأمر شرّ محض، و إن تفرّقت کان الخیر و الشر موزّعاً بحسب تفرّقها علی أزمنة ذلک الأمر بحسب ترتّبها» «۱».

ثمّ ذکر روایات سایر أنحاء هذه الاستخارة بقوله: «و منها الاستخارة بالعدد، و لم تکن هذه مشهورة فی العصور الماضیة قبل زمان السید الکبیر العابد رضی الدین محمد بن محمد الآوی الحسینی المجاور بالمشهد المقدس الغروی. و قد رویناها عنه- إلی أن قال: و منها: الاستخارة بالمصحف الکریم روی الیسع القمی، قال الخ» «۲».

و مثله ما جاءَ فی کلام الشهید الثانی فانه أفتی بمشروعیة الاستخارة بالرقاع الست و غیرها فی شرح اللمعة «۳».

و فی روض الجنان صرّح باعتضاد أخبار الاستخارة و انجبار ضعفها بعمل الأصحاب؛ حیث قال: «و صلاة الاستخارة للخبر و ضعفه معتضد بعمل الأصحاب» «۴» و مقصوده خبر هارون بن خارجة الوارد فی الاستخارة بالرقاع، علی ما یظهر من مجموع کلماته فی مواضع اخری، کقوله فی نفس هذا الکتاب؛ أعنی الروض:

«و صلاة الاستخارة و هی أیضاً أنواع أشهرها الاستخارة بالرقاع الست، رواها هارون بن خارجة عن الصادق علیه السلام، قال: إذا أراد أحدکم أمراً فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه تبارک و تعالی، قال: قلت: جعلت فداک و ما

(۱) الذکری/ الطبع الحجری: ص ۲۵۳.

(۲) المصدر.

(۳) شرح اللمعة/ طبع مطبعة أمیر-/ قم/ ج ۱، ص ۲۹۵.

(۴) روض الجنان: ص ۱۸.

مشاورة اللّه؟ قال علیه السلام: تبتدأ فتستخیر اللّه فیه أوّلًا ثمّ تشاور فیه، فانه إذا بدأ باللّه أجری له الخیرة علی لسان من یشاء من الخلق» «۱» ثمّ نقل ما قاله السید بن طاوس فی وصف الاستخارة بالرقاع و أصابتها الواقع ما نقل عنه الشهید الأوّل فی الذکری، و قد نقلناه آنفاً.

استدلال صاحب الحدائق

قال صاحب الحدائق بعد ذكر طوائف النصوص الواردة فى انحاء الاستخارة بمعناها الأخص الشائع: «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لكل شيء و تأكُّدها حتى فى المستحبّات» «۲».

و إنّه قدس سره بعد ذكر الأقسام العشرة للاستخارة و الاستدلال لها بما ورد فيها من النصوص، قال ما لفظه:

«فهذه عشرة وجوه و مجموعها يصلح مدركاً لمثل هذا الأمر و مسلكاً لهذا الشأن، و إن تطرّق على بعضها المناقشة» «۳».

و أما تلك الوجوه العشرة من أنحاء الاستخارة التى ذكرها صاحب الوسائل و استشهد لآحادها بالنصوص، فهى:

۱- طلب الخِيَرَة من اللّه؛ بأن يسأل اللّه فى دعائه أن يجعل له الخير و يوفّقه فى الأمر الذى يريده.

۲- طلب تيسّر ما فيه الخيرة.

---

(۱) المصدر: ص ۳۲۶.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۱.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۰۳

۳- طلب العزم على ما فيه الخير.

۴- الاستخارة بالدعاء خاصة، بعد ما جَعَل الثلاثة الاولى بالصلاة و الدعاء بقوله: «و هذه الثلاثة المعانى تكون بالصلاة و الدعاء. و ربما تكون بالدّعاء خاصّة» «۱».

۵- الاستخارة بالرقاع.

۶- الاستخارة بالبنادق.

۷- الاستخارة بفتح المصحف.

۸- الاستخارة بالسُّبحة.

۹- الاستخارة بالقرعة.

۱۰- الاستخارة بالأخذ من لسان المشاور.

فانه قدس سره جعل الأقسام الستة الأخيرة كلّها من أنواع الاستخارة بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة؛ حيث إنّه بعد ذكر الاقسام الأربعة الاولى قال:

«و منها ما ورد بمعنى طلب تعرّف ما فيه الخيرة، و هذا هو المعروف الآن بين الناس، و لكن لا بد هنا من انضمام شيءٍ آخر إلى الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده، من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الأخذ من لسان المشاور» «۲».

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۵.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۰۴

رأى صاحب الجواهر فى مدرك الاستخارة

سلك صاحب الجواهر مسلك التسامح فى أدلة السنن فى الاستدلال على مشروعية الاستخارة بالطرق و العلامات المذكورة الشائعة، بعد ما حَكَم باستحباب بأنحائها.

فانّه- بعد ذكر الاستخارة بالقرعة و المساهمة و ذكر نصوصهما- قال:

«و إن كان الأظهر أنّ استحباب الاستخارة بهذا الطريق أو غيره لا ريب فى أنّه من السنن التى يتسامح فى أدلتها، فلا بأس فى نية القربة للمستخير بذلك حينئذٍ، و لا ينافيه اشتمال الدليل على علامة الخبرة، إذ لا ريب فى أنّ للفاعل إيقاع فعله كيف شاء، و مباح له الفعل و الترك، فلا حرج عليه باناطة الفعل و الترك بهذه العلامة لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشريع فيه، و من ذلك تعرف أنّه لا بأس حينئذٍ بالأخذ بجميع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دليل بعضها» «۱».

و بعد ما ذكر ذلك أنكر كلام ابن ادريس و استجود كلام العلامة فى التشنيع على ابن ادريس؛ حيث قال قدس سره: «و لقد أجاد الفاضل فى المختلف- بعد أن نقل ما سمعته من السرائر- فى قوله: و هذا الكلام فى غاية الرداءة، و أى فرق بين ذكره فى كتب الفقه و كتب العبادات، فان كتب العبادة هى المختصة به، و مع ذلك فقد ذكره المفيد فى المقنعة و هى كتاب فقه، و الشيخ فى التهذيب و هو أصل الفقه، و أى محصل أعظم من هذين، و هل استفيد الفقه إلّا منهما، و أما نسبة الرواية إلى زرعة و رفاعة فخطأ، فان المنقول روايتان ليس فيهما زرعة و لا رفاعة، ثمّ أخذ يشنع عليه بعدم معرفته بالروايات و الرجال، و أن زرعة و

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۰۵

رفاعة ليسا من الفطحية، و أن من حاله كذلك كيف يجوز له أن يقدم على رد الروايات و الفتاوى، و يستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام، و هلّا استبعد القرعة و هى مشروعة إجماعاً فى حق الاحكام الشرعية و القضاء بين الناس، و شرعها دائم فى جميع المكلفين، و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخير فى بعض أفعاله المباحة المبتنية عليه منافعها و مضارّها الدنيوية» «۱».

ثمّ ذكر كلام ابن طاوس و الشهيد فى تأييد كلام العلامة و ردّ ابن ادريس، ثمّ نقل عن المفتاح أنّ ابن طاوس ادّعى الاجماع على الاستخارة بالرقاع. ثمّ قال: «و من هذا كله مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من التسامح فى أدلة الاستخارة كما أو ما إليه فى المختلف، تعرف وجوه النظر فيما سمعته من السرائر» «۲». و أيضاً استدلّ ببعض آيات الكتاب الوارد فى قصة يونس بقوله: «و تارة: تكون بالقرعة و المساهمة كما اتفق ليونس، فانه روى أنّه لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره اللّه تعالى فركب فى السفينة فوقفت، فقالوا هذا عبد آبق فاقترعوا فخرجت القرعة عليه، فرمى بنفسه فى الماء فالتقمه الحوت» «۳».

آراءُ ساير الفقهاء

و أما الفقهاء المتأخّرون عن الشهيد، فاتفقوا على مشروعية هذا النوع من الاستخارة، كما عرفت ممّا حكاه فى المفتاح عن ابن طاوس و كثيرٍ من أعاظم الأصحاب بل نسب بعضهم ذلك إلى الأصحاب.

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۷.

(۲) المصدر: ص ۱۶۸.

(۳) المصدر: ص ۱۶۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۰۶

فتحصّل أنّ هذا النوع من الاستخارهٔ کان معمولًا بین قدماء الأصحاب کما یظهر من کلام العلامهٔ و ابن طاوس و الشهید الأوّل. و أما المتأخرون، فاتفقوا علی مشروعیته، و لم یُعهد منهم المخالف، بل المخالف لأصل مشروعیهٔ الاستخارهٔ بهذا المعنی الشائع یُعدّ من الشذوذ.

و قد عرفت آراء سائر الفقهاء من کلماتهم المنقولهٔ سابقاً. فانّ المحدث الکاشانی و المحدث البحرانی و المحدث المجلسی و الفاضل الهندی صاحب کشف اللثام و السید محمد جواد الحسینی العاملی فی المفتاح و غیرهم من الفقهاء الفحول، قد صرّحوا بمشروعیهٔ هذا النوع من الاستخارهٔ و ذکروا له أقساماً. و قد ذکرنا مواضع الحاجهٔ من کلماتهم فی خلال البحث.

مقتضی التحقیق فی مدرک الاستخارهٔ

اشارهٔ

عمدهٔ مدرک الاستخارهٔ هی النصوص الواردهٔ فی أنحاء الاستخارهٔ، من الاستخارهٔ بالرقاع و البنادق و المصحف و السُّبحهٔ و القرعهٔ.

و إن یظهر من صاحب الجواهر «۱» نسبهٔ دعوی الاجماع إلی ابن طاوس؛ حیث نقله عن مفتاح الکرامهٔ فی تنقیح آراء الفحول و الاستشهاد بکلماتهم لتأیید العلامهٔ فی ردّه ابن ادریس و تشنیعه علیه.

و لکن لا اجماع تعبّدی فی البین و إن ذهب إلی مشروعیتها جلُّ الأصحاب.

و إلی الکتاب؛ حیث استند لمشروعیهٔ الاستخارهٔ بالقرعهٔ إلی قوله تعالی:

«فَسَاهَمَ فَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ». کل ذلک سبق آنفاً فی نقل کلام صاحب الجواهر.

و علیه فعمدهٔ ما یمکن الاتکال علیها فی الاستدلال لمشروعیهٔ الاستخارهٔ

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۰۷

هی النصوص.

و یمکن الاستدلال بالنصوص لمشروعیهٔ الاستخارهٔ بأنحائها المذکورهٔ، بإحدی الطرق الأربعهٔ الآتیهٔ.

۱- تظافر النصوص الدالهٔ علی مشروعیهٔ آحاد أنحاء الاستخارهٔ بالطرق المذکورهٔ

و صلاحیهٔ هذه النصوص بمجموعها لاثبات المشروعیهٔ فی الجملهٔ.

بیان ذلک: أنّ النصوص الواردهٔ فی أنحاءِ الاستخارهٔ المذکورهٔ، و إن کانت بآحادها ضعیفهٔ، إلّا أنّ کثرهٔ ما ورد من النصوص فی کلِّ واحدٍ من أنحاءِ هذه الاستخارات و تظافرها یوجب الوثوق النوعی بصدورها فی کلّ قسم من هذه الأقسام فی الجملهٔ، کما أشار إلیه صاحب الحدائق بعد ذکر أنحاء الاستخارهٔ و نصوصها، بقوله: «و هذه عشرهٔ وجوه و مجموعها یصلح مدرکاً لمثل هذا الأمر و مسلکاً لهذا الشأن و إن تطرّق علی بعضها المناقشهٔ» «۱».

فان النصوص الواردهٔ فی کل من الاستخارهٔ بالرقاع و المصحف و السبحهٔ متظافرهٔ و یحصل الوثوق بصدور بعضها فی کل نوع، و إن

كانت ضعيفة بآحادها كلّاً أو بعضاً. و هذا الوثوق النوعى بصدورها يكفى فى الاعتبار و إثبات مشروعية الاستخارة فى كلّ قسم من هذه الأقسام.

فانّ تظافر النصوص و كثرتها ممّا يوجب الوثوق النوعى، بل الاطمئنان و القطع بصدورها فى الجملة. و إن اختلفت تعابيرها و مواردها بعد اشتراك الكل فى معنى واحد و مفهوم فارد.

و يظهر هذا المسلك فى الحكم باعتبار الروايات و الاحتجاج بها من أعاظم الأصحاب و فحول الفقهاء. منهم العلامة؛ حيث جعل ذلك وجهاً خامساً

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳.

للاستدلال على مشروعية بيع المتاع بأضعاف قيمته مشروطاً باقراض أو إجارة و نحو ذلك. قال: «الخامس: تظافر الروايات و تطابقها من غير معارض فيتعين العمل عليه». «۱»

و كذا جميع من تأخّر عنه من الفقهاء، إلّا أنّهم قصدوا من المتظافرة ما يشتمل على الصحاح و غيرها غالباً.

و لكن استدلّ بعض الفحول بالنصوص المتظافرة مع التصريح بضعف آحادها.

كما يظهر ذلك من المحقق الهمدانى فى النصوص الدالة على عدم وجوب الصلاة على من نسى الاستنجاء، فتذكّر بعدها «۲».

و منهم السيد الخوئى؛ حيث صرّح بضعف ما دلّ على كون المراد بذوى القربى الائمة المعصومين و لكن استدل بها و حكم باعتبارها بمجموعها بدعوى كونها متظافرة. و بذلك ردّ ابن الجنيد المدّعى إرادة مطلق القرابة من الآية؛ حيث قال: «و فيه أنّ الروايات الدالة على أنّ المراد به الامام عليه السلام كثيرة جدّاً، و إن كانت ضعيفة السند بأجمعها، فهى نصوص مستفيضة متظافرة» «۳».

و قال فى حرمة الطواف عرياناً: «الروايات الناهية عن الطواف عرياناً و ان كانت باجمعها ضعيفة السند إلا أنّها كثيرة متظافرة لا يمكن ردّها بل عن كشف

اللثام انها تقرب من التواتر من طريقى الخاصة و العامة». «۴»

---

(۱) مختلف الشيعة: ج ۵، ص ۳۰۱.

(۲) مصباح الفقيه: ج ۱، ق ۱، من الطبعة الحجرية.

(۳) كتاب الخمس/ للسيد الخوئى: ص ۳۰۸.

(۴) المعتمد/ كتاب الحج/ ج ۴/ ص ۳۳۱.

و قال فى حرمة الانتفاع بالميتة: «الروايات الدالة على حرمة الانتفاع بالميتة فان أكثرها ضعيفة السند إلا أنّها متظافرة». «۱»

و نكتفى بذكر هذه الموارد من باب التمثيل؛ حذراً من الاطناب و التطويل، و إلّا فموارد تعبير فحول المحققين عن النصوص الكثيرة- الضعيفة آحادها- بالمتظافرة و الاستدلال بها، كثيرة، يجدها المتتبع فى كلام مثل صاحب الحدائق و الجواهر و الشيخ الاعظم و المحقق الهمدانى و السيد الخوئى و غيرهم.

۲- انجبار ضعف سند هذه النصوص بقاعدة التسامح فى أدلّة السنن،

کما یظهر ذلک من کلام صاحب الجواهر؛ حیث نفی الریب عن جریان هـذه القاعـدهٔ فی نصوص المقام بقوله: «و إن کان الأظهر أنّ استحباب الاستخارهٔ بهـذا الطریق أو غیره، لا ریب فی أنّه من السنن التی یتسامح فی أدلتها، فلا بأس فی نیهٔ القربهٔ للمستخیر بذلک حینئذٍ، و لاـ ینافیه اشتمال الدلیل علی علامهٔ الخبرهٔ، إذ لاـ ریب فی أنّ للفاعل إیقاع فعله کیف شاء، و مباح له الفعل و الترک، فلا حرج علیه باناطهٔ الفعل و الترک بهـذه العلامهٔ لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشریع فیه، و من ذلک تعرف أنّه لا بأس حینئذٍ بالأخذ بجمیع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دلیل بعضها» «۲».

و ممّن صرّح بهـذا الوجه و استدل به و اتّکل علیه صاحب العروهٔ؛ حیث قال: «بل أنکر بعض ما عداها مما یشتمل علی التفؤّل و المشاورهٔ بالرقاع و الحصی و السبحهٔ و البندقهٔ و غیرها، لضعف غالب أخبارها، و إن کان العمل بها

---

(۱) مصباح الفقاههٔ/ ج ۱/ ص ۶۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۱۰

للتسامح فی مثلها لا بأس به أیضاً» «۱».

و ینبغی قبل الورود فی تقریب هذا الاستدلال إشارهٔ إجمالیهٔ إلی هذه القاعدهٔ، و قد بحثنا عنها مفصّلًا فی کتابنا «مقیاس الروایهٔ».

المقصود من هذه القاعدهٔ أنّه إذا ورد خبر ضعیف عن النبی صلی الله علیه و آله أو أحد المعصومین علیهم السلام فدلّ علی استحباب فعل یثبت بهذه القاعدهٔ استحباب ذلک الفعل.

و السرّ فی ذلک: دلالهٔ بعض الروایات المعتبرهٔ علی ثبوت الاستحباب أو الأجر و الثواب للعمل بکلّ روایهٔ وُعد فیها بالثواب و لو کانت غیر صادرهٔ عن أهل البیت علیهم السلام واقعاً. و علیه فاستحباب العمل الوارد فیه الروایهٔ لا یحتاج فی إثباته إلی تمامیهٔ سند الحدیث الدال علیه أو الوثوق بصدوره، بل یثبت بنفس تلک الروایهٔ الضعیفهٔ بمعونهٔ ما دلّ من النصوص المعتبرهٔ علی ثبوت الأجر و الثواب علی العمل الموعود به فی تلک الروایهٔ، و لو لم تکن صادرهٔ عنهم علیهم السلام واقعاً.

و قد وقع البحث فی أنّ الثابت بهذه الأخبار هل هو حجیهٔ الروایهٔ الضعیفهٔ الدالهٔ علی الاستحباب، أو ثبوت حکم الاستحباب، من دون جبر ضعف الروایهٔ و إثبات حجیتها، أو لا یثبت شیءٌ منهما، بل إنّما یثبت مجرّد الأجر و الثواب.

و المشهور بین الفقهاء جبر ضعف سند الروایهٔ الواردهٔ فی السنن و المستحبات و إثبات حجیتها بهذه القاعدهٔ کما یستفاد ذلک من کلام الشهید الثانی؛ حیث قال: «و جوّز الأکثر العمل بالخبر الضعیف فی نحو القصص و المواعظ و فضائل الأعمال ... و هو حسن، حیث لا یبلغ الضعف حدَّ الوضع و

---

(۱) العروهٔ الوثقی المحشّی: ج ۲، مقدمهٔ کتاب الحج فی آداب السفر، ص ۴۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۱۱

الاختلاق؛ لما اشتهر بین العلماء المحققین من التساهل بأدلّهٔ السنن، و لیس فی المواعظ و السنن غیر محض الخیر» «... ۱».

و قد صرّح السید الحکیم «۲» و السید الخوئی «۳» باشتهار هذا المبنا بین الأصحاب. و قد بحثنا عن نصوص هذه القاعدهٔ و تنقیح آراء فحول الفقهاء فی مفادها فی کتابنا «مقیاس الروایهٔ» «۴». و اخترنا هناک قصور نصوص هذه القاعدهٔ عن إثبات حجیهٔ الروایات الواردهٔ فی السنن و کذا عن إثبات استحباب العمل المرغَّب إلیه فی هذه الروایات، بل غایهٔ ما یثبت بنصوص هذه القاعدهٔ مجرّد ترتب الأجر و الثواب علیه ما لم یبلغ ضعف الروایهٔ إلی حدّ الوضع و الاختلاق.

و علی أیّ حال فما ذهب إلیه فی الجواهر فی المقام مبنیٌّ علی قاعدهٔ التسامح. و بناءً علی رأی المشهور یمکن دعوی انجبار ضعف

أسناد الروایات الواردهٔ فی أنحاء الاستخارهٔ و القول باعتبارها. و أما بناءً علی رأی غیر المشهور یثبت استحباب الاستخارهٔ أو مجرّد ترتّب الثواب و الأجر علیه. و قد رجّحنا هذا المبنا الأخیر فی کتابنا «مقیاس الروایهٔ».

و علی أیّ حال لا إشکال فی ثبوت جواز الاستخارهٔ بإحدی الطرق المزبورهٔ و أصل مشروعیتها.

و إن لاـ یخلو ذلک من إشکال؛ نظراً إلی خروج ثبوت مجرد الأجر و الثواب عن مفاد نصوص الاستخارهٔ و نطاقها؛ حیث إنّها بصدد إراءهٔ الواقع و رفع

---

(۱) الدرایهٔ: ص ۲۹.

(۲) حقائق الاصول: ج ۲، ص ۲۶۸.

(۳) مصباح الاصول: ج ۲، ص ۳۱۹.

(۴) مقیاس الروایهٔ فی علم الدرایهٔ: ص ۲۱۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۱۲

التحیّر و إیجاد العزم، لا مجرد الوعد بالثواب و الأجر حتی یثبت بقاعدهٔ التسامح.

و الجواب: أنّه ورد فی بعض نصوص الاستخارهٔ ثبوت الأجر للمستخیر إذا دخل فی أمر بالاستخارهٔ ثمّ ابتلی، و فی بعضها ثبوت الأجر فی الاستخارهٔ مطلقاً.

کما فی صحیح محمد بن أبی عمیر و صفوان عن عبد اللّه بن مسکان قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «من دخل فی أمر بغیر استخارهٔ ثمّ ابتُلی لم یوجر» «۱».

و فی خبر محمد بن مضارب- المروی فی المحاسن- عن أبی عبد اللّه علیه السلام:

«من دخل فی أمر بغیر استخارهٔ لم یوجر» «۲».

وجه الدلالهٔ: دلالهٔ مفهوم التحدید فی هاتین الروایتین علی ثبوت الأجر فیما دُخل فیه بالاستخارهٔ.

و دعوی انصراف الاستخارهٔ فی هاتین الروایتین إلی الاستخارهٔ بمجرد الدعاء و الصلاهٔ، لا وجه لها بعد ورود نصوص متظافرهٔ بلفظ الاستخارهٔ و دلالتها علی مشروعیهٔ، بل استحباب الاستخارهٔ بإحدی الطرق المبحوث عنها فی المقام لظهور الأمر و الترغیب- الوارد فیها- فی الاستحباب.

و علیه فالوعد بثبوت الأجر و الثواب یثبت فی جمیع أنحاء الاستخارهٔ و یدخل فی نطاق نصوص الاستخارهٔ کلّها. و علیه یمکن إثبات مشروعیتها بقاعدهٔ التسامح؛ حیث من الواضح أنّ ثبوت الأجر فرع مشروعیهٔ أصل العمل.

و بهذا البیان یتضح وجه ما استقرّ علیه رأی الفقیه الفحل خرّیت صناعهٔ

---

(۱) الوسائل: ب ۷، من أبواب الصلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱ و ۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۱۳

الفقه صاحب الجواهر، من إثبات مشروعیهٔ بل استحباب الاستخارهٔ بقاعدهٔ التسامح.

و بناءً علی ما اخترناه فی قاعدهٔ التسامح لا إشکال فی إثبات أصل مشروعیهٔ الاستخارهٔ بإحدی الطرق المذکورهٔ و جواز العمل بها مسنِداً إلی الشارع.

۳- انجبار ضعف أسناد هذه النصوص بعمل مشهور الفقهاء.

و یمکن دعوی ذلک بلحاظ شهادة مثل العلامة و الشهید الأوّل و ابن طاوس علی عمل أکثر الفقهاء و المحدثین من القدماء و المتأخرین بما ورد من النصوص فی الاستخارة بالطرق المأثورة المذکورة، کما جمع أقوالهم فی مفتاح الکرامة «۱» بل نقل عن ابن طاوس الاجماع علی الاستخارة بالرقاع، کما أشار إلیه فی الجواهر «۲».

و لکن لا یخفی أنّ الجابر لضعف سند الروایة إنّما هو عمل مشهور قدماء الأصحاب بها، دون المتأخرین، فلو أحرزنا ذلک من مطاوی کلمات الفقهاء، یمکن دعوی جبر ضعف أسناد روایات الاستخارة بعمل المشهور. و إثبات ذلک بحاجةٍ إلی فحص تام فی کلمات القدماء. و لا یبعد دعوی ذلک؛ نظراً إلی کثرة العاملین بها. و إن کان أکثر العاملین من المتأخرین. إلّا أن من القدماء أیضاً من أفتی بمضمونها، بل شهد بصدورها عن الصّادقین علیهم السلام کالکلینی فی الکافی و الشیخ فی التهذیب و مصباح المتهجّد و المفید فی المقنعة و عدم ثبوت ما ادّعاه فی المفید و ابن ادریس من الشذوذ فی کلامه، کما قال العلامة. و قد أکّد

---

(۱) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۴- ۲۷۸.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۸.

العلامة باعتبار هذه النصوص و مشروعیة الاستخارة بهذا المعنی، و صرّح الشهید الاوّل باشتهارها بین الأصحاب و فتوی مثل العلامة و المحقق الکرکی و الشهیدین و المحدث البحرانی و الکاشانی و الفاضل الهندی و صاحب مفتاح الکرامة و صاحب الجواهر و غیرهم.

۴- عمومات القرعة الشاملة للاستخارة بما یُعدّ عرفاً من مصادیق القرعة بتقریبین:

أحدهما: العموم اللفظی، و الآخر: بالفحوی. و قد سبق بیان هذین التقریبین فی البحث عن الاستخارة بالقرعة و المساهمة.

و یمکن استفادة شمول عمومات القرعة للاستخارة بالفحوی من کلام العلامة فی تشنیعه علی ابن ادریس بقوله: «و هلّا استبعد القرعة و هی مشروعة إجماعاً فی حق الاحکام الشرعیة و القضایا بین الناس، و شرعها دائم فی حق جمیع المکلّفین؟ و أمر الاستخارة سهل یَستخرج منه الانسان معرفة ما فیه الخیرة فی بعض أفعاله المباحة المشتبهة علیه منافعها و مضارّها الدنیویة» «۱».

و حاصل الکلام: أنّ عمومات القرعة بالتقریبین السابقین تامّة فی إثبات مشروعیة الاستخارة بطریق القرعة.

و هذا العمومات تکفینا فی الخروج عن الحرمة المستفادة من آیة تحریم الاستقسام بالأزلام، کما یکفی لذلک سایر نصوص الاستخارة بسائر الطرق المزبورة.

و هذا مراد المحقق الأردبیلی؛ حیث استدل لبطلان تفسیر الآیة بما یشبه التعرف علی الغیب و الاستطلاع علی حکم اللّه بما یلزم من المحذور علی القول

---

(۱) مختلف الشیعة/ طبع مکتب الأعلام الاسلامی: ج ۲، ص ۳۵۷-/ ۳۵۶.

بهذا التفسیر. و ذلک المحذور لزوم حرمة الاستخارة المشهورة، مع دلالة نصوص متظافرة و فتوی الأکثر الاصحاب بجوازها.

فاستدل بلزوم هذا المحذور علی بطلان التفسیر المزبور و رجّح بذلک سایر التفاسیر من القمار و الشطرنج، و إن قوّاه فی ختام کلامه

بدلالة ما ورد من النص الدال علی حرمة الاستقسام بالمعنی المزبور فی خصوص مورد نزوله.

قال قدس سره بعد ذکر التفاسیر المزبورة: «و قیل علی الأوّل سبب التحریم أنّه دخول فی علم الغیب و ضلال و اعتقاد أنّ ذلک طریق إلیه افتراء علی اللّه و علی هذا یفهم منه تحریم الاستخارة المشهورة التی قال الأکثر بجوازها بل باستحبابها، و یدلّ علیه الرِّوایات فهو دلیل بطلان الأوّل، أو لا یکون سبب التحریم ما ذکره بل مجرّد النصّ المخصوص بذلک الفعل الخاصّ و الوجه الخاصّ أو یکون الاستخارة خارجة عنه بالنص» «۱».

و أنت تری أنّ مقصود هذا العَلَم الاستشهاد بنصوص الاستخارة المشهورة المتداولة و بفتاوی الاصحاب لابطال التفسیر الأوّل و ما ذکر له من التوجیه؛ لما یستلزمه من محذور حرمة الاستخارة. و إن احتمل فی ختام کلامه صحة التفسیر المزبور و خروج الاستخارة المشهورة عن کبری المنع المستفاد من الآیة- أعنی بها کبری منع التعرف علی الغیب- بنصوص الاستخارة من باب التقیید أو التخصیص و علی أیّ حال لم یلتزم هذا العَلَم بدلالة الآیة علی حرمة الاستخارة المشهورة و لم یحکم بحرمتها، کما توهّمه

---

(۱) زبدة البیان: ص ۶۲۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۱۶

بعض «۱» و تعجَّب من المحقق الأردبیلی بسبب زعمه ذلک.

هذا کله مضافاً إلی قوّة سند بعض ما ورد فی الاستخارة ببعض الطرق المذکورة من النصوص مما یقرب الصحة، بل یمکن الحکم باعتباره، و قد سبق البحث عن ذلک فی بیان أنحاء الاستخارات مفصّلًا.

و فی الختام نکتةٌ مهمّة لا ینبغی الغفلة عنها، و هی: أنّ طرق الاستدلال المزبورة لا یفید کلّها اعتبار الاستخارة المزبورة علی منوال واحد. فانّ طریق التظافر یفید اعتبار ما تظافرت فیه النصوص، کالاستخارة بالرقاع و المصحف.

و طریق التسامح یفید اعتبار آحاد النصوص الواردة فی أنحاء الاستخارات المزبورة.

و طریق التسامح فید اعتبار آحاد النصوص الواردة فی أنحاءِ الاستخارات المزبورة.

و طریق الانجبار یفید اعتبار ما استقرّ علیه عمل مشهور القدماء کالاستخارة بالرقاع، کما شهد به الشهید الأوّل.

---

(۱) راجع دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة: ج ۲، ص ۳۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۱۷

شرائط الاستخارة

اشارة

۱- اشتراط التحیُّر و التردُّد.

۲- عدم اشتراط وقت خاص.

۳- هل یشترط المباشرة؟.

اشتراط التحیُّر و التردُّد

یستفاد من کثیر من نصوص المقام کون تشریع الاستخارة فی موارد التحیّر و التردّد فی فعل شیءٍ أو ترکه. کما یظهر من نصوص

المقام. مثل خبر الیسع القمی؛ حیث سأل أبا عبد اللّه علیه السلام بقوله: «ارید الشیء فأستخیر اللّه فیه، فلا یوفّق فیه الرّأی أفعلُه أو أَدَعُه » «...۱» قوله: «أستخیر» أی أدعو و أطلب الخیر من اللّه بالدّعاء، و لکن لا یزول بذلک تحیّری و تردّدی فی الأمر، فعلّمه الامام علیه السلام الاستخارة بافتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما یراه من الآیة.

و ما ورد فیها الأمر بأخذ ما یخطر بالقلب کما فی موثق ابن فضّال، حیث سأل فیه ابن الجهم أبا الحسن عن السفر إلی مصر بطریق البر أو البحر- و کذا فی صحیح ابن أسباط- فأجاب علیه السلام فی الموثق بقوله: «فاستخر اللّه مائة مرّة، ثمّ انظر أیّ شیءٍ یقع فی قلبک فاعمل به» و قال فی الصحیح: «تستخیر اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر فان عزم اللّه لک» «... ۲» فانّ ظاهر السؤال فیهما. و کذا قوله علیه السلام: «فانّ عزم اللّه» ظاهرٌ فی تحیّر السائل و تردّده فی الأمر؛ و إلّا لم یکن یطلب العزم من اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۴ و ۵.

فیعطیه بالدعاء.

و نظیره قوله علیه السلام: «ثمّ تنظر ما یُلهمک تفعله» ... فی خبر المنصوری «۱» و قوله علیه السلام: «فان احلولی بقلبک بعد الاستخارة بیعها، فبعها» ... فی خبر ابن مهزیار «۲» و قوله علیه السلام: «و اعزم لی» ... فی خبر جابر «۳».

بل صرّح بذلک فی صحیح خلف بن حمّاد؛ حیث جاءَ فی سؤاله: «ربما أردت الأمر یفرق منی فریقان: أحدهما یأمرنی، و الآخر ینهانی، قال: فقال إذا کنت کذلک فصلّ رکعتین و استخر اللّه مائة و مرّة و مرّة، ثمّ انظر أجزم الأمرین لک فافعله فان الخیر فیه إن شاء اللّه» «۴».

بل فی مرفوعة علی بن محمد سُئل: «عن الأمر یمضی فیه و لا یجد أحداً یشاوره، فکیف یصنع؟ قال علیه السلام: شاور ربَّک» «۵»، ثمّ علّمه کیفیة الاستخارة بالرقاع، ثمّ قال علیه السلام فی الختام: «هکذا شاور ربّک» «۶».

و یمکن استفادة ذلک من لسان الأدعیة فی أکثر نصوص الاستخارة؛ من طلب التعرّف و الاشارة من اللّه علی ما فیه الخیر و الانصراف عما کان فیه الشرّ فی علم اللّه و طلب العزم علی ما فیه الخیر.

کما یستفاد ذلک ممّا جاءَ فی کلام السائل- فی کثیر من نصوص المقام- من تردّده فی الأمر الذی یرید فعله، و إنّ جواب الامام علیه السلام و کلامه مبنیٌّ علی هذا

---

(۱) الوسائل: ب ۴، من أبواب الصلاة الاستخارة، ح ۳.

(۲) المصدر: ب ۵، ح ۷.

(۳) المصدر: ب ۱، ح ۳.

(۴) المصدر: ح ۶.

(۵) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

(۶) المصدر: ذیل الروایة المزبورة.

الفرض.

و یشکل القول بمشروعیة الاستخارة بإحدی الطرق المذکورة فی غیر موارد التردّد و التحیّر فی الأمر وجه ذلک أنّ الاستخارة بمعناها

الشائع أمرٌ توقیفیٌ و بحاجة إلی دلالة دلیل من الشارع، و إلّا لکان تشریعاً محرّماً. و الدلیل الوارد من الشارع إنّما دلّ علی جوازها عند التحیّر و الترديد فی الفعل و الترک، علی النحو المذکور فی تنقیح مورد الاستخارة.

و لا یستفاد من شیءٍ من نصوص المقام- علی کثرتها و تظافرها- مشروعیة الاستخارة مع عدم التردد و التحیّر فی الفعل و الترک. بل لا یبعد دعوی استفادة نفی مشروعیة الاستخارة عند عدم التحیّر من لسان مجموع نصوص المقام بمفهوم التحدید و نحوه.

نعم لا إشکال فی جواز الاستخارة بمعنی الدعاء و المناجاة و الصلاة و طلب الخیر فی الأمر الذی یریده مع عدم التحیّر و الترديد فی أصل الفعل. و ما یشعر بذلک من النصوص إنّما هو ناظرٌ إلی هذا النوع من الاستخارة، إلّا أنّ الاستخارة بهذا المعنی خارجة عن محل الکلام.

عدم اشتراط وقت خاص

و هل یشترط فی الاستخارة وقت خاص؟ مقتضی التحقیق عدم دلالة النصوص علی اشتراط وقت خاص، نعم جاء فی خبر الیسع القمی الأخذ بما یقع فی القلب عند الفریضة، و فی صحیح حمّاد «۱» بعد صلاة الفجر، و فی خبر المنصوری عقیب

---

(۱) الوسائل: ب ۴، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

المکتوبة «۱». و فی خبر محمد بن خالد القسری فی آخر رکعة من صلاة اللیل «۲».

و لکن فی أکثر نصوص الاستخارة، لم یُعیَّن وقت خاص، و لمّا لا مفهوم لما عُیّن فیه الوقت، فلا دلالة له علی النهی عن سایر الأوقات.

و من هنا لا ینعقد لسائر النصوص- المشار إلی بعضها آنفاً- ظهور فی اشتراط وقت خاص، بل تُحمل هذه النصوص علی الأفضلیة.

و من هنا قال فی الحدائق: «الأفضل وقوعها فی الأوقات الشریفة و الأماکن المنیفة» «۳»؛ أی العالیة، مقصوده العالیة فی الشرف و المنزلة.

و قال فی الجواهر: «کما أنّه من المکمّلات ملاحظة شرف المکان علی ما یومئ إلیه خبر ابن أسباط و الجهم المتقدمان «۴»، بل و الزمان کما یومئ إلیه خبر الیسع المتقدم، بل و الحال کما فی السجود و فی حال الطهارة، و قال فی فهرست الوسائل: باب استحبابها أی الاستخارة حتی فی العبادات المندوبات و کیفیاتها، و فی ذلک عشر حدیثاً، و أن الأفضل إیقاعها فی الأوقات الشریفة و الأماکن الکریمة، خصوصاً عند قبر الحسین علیه السلام و هو جید، و إن لم تکن النصوص صریحة فی جمیع ما ذکره، لکن یستفاد منها أن کل ما له مدخلیة فی استجابة الدعاء و بعد الشیطان عنه من مکان أو زمان أو غیرهما ینبغی ملاحظته؛ لأنّ المقام نوع منه کما یومئ إلیه أیضاً- زیادة علی ما سمعت- خبر

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۱.

(۴) حیث أمر الامام علیه السلام فیهما باتیان المسجد للاستخارة./ الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۴ و ۵.

الیسع القمی المتقدم». «۱»

و الوجه الصناعی فی ذلک، کما أشرنا إلیه آنفاً: أنّ نصوص الاستخارة مطلقة من حیث الزمان، و لا یصلح شیءٌ من نصوص المذکور

فیه الوقت لتقیید الاطلاقات؛ لعدم مفهوم لهذه النصوص، بل غایة مدلولها إثبات مشروعیة الاستخارة فی هذه الاوقات المخصوصة و حمل المطلق علی المقید فی المثبتین إنّما هو مع إحراز اتحاد المطلوب، و الأمر فی المقام بالعکس. فلا مناص حینئذٍ من حمل الأوامر المقیّدة علی الأفضلیة.

هل یشترط المباشرة؟

وقع الکلام فی جواز النیابة فی الاستخارة. وجه الکلام أنّ نصوص الاستخارة ظاهرة فی مباشرة صاحب الحاجة فی الاستخارة لنفسها؛ لما ورد فی جمیعها أمر المخاطب السائل بها، بل مطلق الأوامر الواردة فی الخطابات التکلیفیة العبادیة ظاهرة فی المباشرة. و لم یدلّ واحد من النصوص الواردة فی الاستخارة علی جواز النیابة فیها بالخصوص.

کما أشار إلی ذلک فی الحدائق بقوله:

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۲- ۱۶۱.

«المفهوم من ظواهر الأخبار الواردة فی الاستخارة أنّ صاحب الحاجة هو المباشر للاستخارة، و لم أقف علی نص صریح أو ظاهر فی الاستنابة فیها، إلّا أنّ من عاصرناهم من العلماء کلهم علی العمل بالنیابة» «۱».

ثمّ نقل عن شیخه سلیمان البحرانی فی الاستدلال علی جواز النیابة فی الاستخارة وجوهاً، ثمّ قال:

«و أقربها إلی الاعتبار وجوه أربعة:

أحدها: ما ذکره من قوله: من القواعد أنّ کل ما یصح مباشرته یصح التوکیل فیه، إلّا فی مواضع مخصوصة ذکرها العلماء و اختلفوا فی أشیاء منها، و لیس هذا الموضع من تلک المواضع.

و ثانیها: ما ذکره من أنّ العلماء فی زماننا مطبقون علی استعمال ذلک، و لم نجد أحداً من مشایخنا الذین عاصرناهم یتوقف فیه و نقلوا عن مشایخهم نحو ذلک. و لعله کاف فی مثل ذلک.

ثالثها: أنّ الاستخارة مشاورة اللّه تعالی، کما ورد به النص عن مولانا الصادق علیه السلام. و لا ریب أنّ المشاورة تصح النیابة فیها، فان من استشار أحداً فقد یستشیر بنفسه و قد یکلف من یستشیر له، کما فی استشارة علی بن مهزیار للجواد علیه السلام.

و رابعها: أنّ مشاورة المؤمن نوع من أنواع الاستخارة. و قد ورد فی روایة علی بن مهزیار ما هو صریح فی النیابة فیها، و لا فرق بین هذا النوع و غیره» «۲».

ثمّ قال: «و مما خطر علی البال فی هذه الحال أنّه لا ریب أنّ الاستخارة بأیّ المعانی المتقدمة ترجع إلی الطلب منه سبحانه، و لا ریب أنّه من المتفق علیه بین ذوی العقول و ساعدت علیه المنقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله هو أنّ من طلب حاجة من سلطان عظیم الشأن فان الانجح فی قضائها و الأرجح فی حصولها و إمضائها هو أن یوسّط بعض مقرَّبی حضرة ذلک السلطان فی التماسها منه، بحیث یکون نائباً عن صاحب الحاجة فی سؤالها من ذلک السلطان، و النیابة فی

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۲.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳- ۵۳۲.

الاستخارة منه سبحانه من هذا القبیل، و هذا بحمد اللّه أوضح برهان علی ذلک و دلیل» «۱».

و لکن یرد علی الوجه الأوّل: أنّ کبری «کل ما یصح مباشرته یصح التوکیل فیه» غیر مسلّمة فی التکلیفیات، بل مطلق العبادیات و ذلک لأنّ إطلاق صیغة الأمر فی التکلیفیات یقتضی العینیة؛ بمعنی أنّ مقتضی توجه الخطاب التکلیفی إلی کل مکلّف وجوب الاتیان بالواجب علی نفسه، سواءٌ أتی به غیره أم لا. و هذا هو المقصود من أصالة العینیة.

و أیضاً مقتضی ذلک وجوب المباشرة علیه و عدم کفایة إتیان الغیر عنه نیابة. فانّ خطاب صلّ و صُم تکلیف کلّ مکلّف بالصلاة و الصیام بحیث یصدق أنّه صلّی و صام حتی یتحقق به امتثال الأمر. و لا یصدق و لا یتحقق ذلک بفعل النائب کما هو واضح.

نعم فی المعاملات من العقود و الایقاعات، حتی مثل النکاح و الطلاق یکن الالتزام بالکبری المزبورة؛ نظراً إلی أنّ الغرض من تشریعها أسباباً لآثارها، یتحقق بفعل النائب و من هنا إسنادها إلی المنوب عنه عرفاً؛ حیث إنّ النائب بمنزلته.

و یرد علی الوجه الرابع: أنّ الاستخارة و إن کانت مشاورة اللّه، کما ورد عن الصادق أنّه قال:

«إذا أراد أحدکم أمراً فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه تبارک و تعالی، قال: قلت: جعلت فداک و ما مشاورة اللّه؟ قال علیه السلام: تبتدأ فتستخیر اللّه فیه أوّلًا ثمّ

(۱) المصدر: ص ۵۳۳.

تشاور فیه، فانه إذا بدأ باللّه أجری له الخیرة علی لسان من یشاء من الخلق» «۱».

و قوله علیه السلام: «هکذا شاور ربک» فی مرفوعة علی بن محمد «۲».

و لکن مشاورة الناس لیس من قبیل الاستخارة ما لم یُسبق بمقدماتها، کما هو واضح، اللهم إلّا بمعناها اللغوی، و هو خارج عن المعنی الاصطلاحی المقصود من نصوصها.

نعم لا یخلو الوجهان الوسطان من قوّة، لو أغمضنا عن المناقشة فی اعتبار الشهرة الفتوائیة، لا سیما بین المتأخرین، و عن کون مشاورة اللّه من غیر سنخ مشاورة الناس القابلة للنیابة، فی مثل المقام مما یتسامح فی أدلّته. و أما الوجه الذی ذکرها صاحب الحدائق، فهو فی الحقیقة تتمیمٌ و تکمیل للوجه الثالث، کما لا یخفی علی المتأمّل.

هذا و لکن فی الجواهر- بعد الاشارة إلی ما أورده فی الحدائق- أنکر کون الاستنابة المتعارفة بین المتشرعة فی الاستخارة من قبیل الاستنابة فی الاستخارة حقیقة، بل من قبیل الاستخارة بالمباشرة. فانه بعد التصریح بأنّ الاستخارة بالمشورة لیست من قبیل النیابة قطعاً، قال: «بل قد یقال: إنّه لیس من النیابة ما لو دعا المستخیر لنفسه و سأل من ربه صلاحه و استناب غیره فی قبض السبحة أو فتح المصحف أو نحوهما و إن دعا هو معه، و لعل الاستنابة المتعارفة فی أیدینا من هذا القبیل» «۳».

(۱) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

(۲) المصدر: ب ۲، ح ۲.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۶.

و لکن الذی أنکره کونه من النیابة لا ربط له بمحل الکلام و النزاع؛ لأنّ الکلام فی أنّ ما تعارف بین المتشرعة من الاستنابة فی افتتاح المصحف للاستخارة أو فی الاستخارة بالرقاع أو بأخذ السبحة، هل یستفاد جوازه من النصوص أو لا؟. و لا ریب فی تحقق النیابة فی افتتاح المصحف أو أخذ الرقاع أو السبحة للغیر. و أما الاستخارة بمعنی الدعاء مقدّمة لذلک فهی خارجة عن محل الکلام. و فی المتعارف ربما لا یصدر من المنوب عنه غیر النیة و طلب الخیرة، من دون دعاءٍ.

و تحصّيل من جميع ما نقلناه و بيّناه أنّ مقتضى التحقيق جواز النيابة فى الاستخارة. و عمدة الدليل عليه هى الوجوه الثلاثة الأولى المنقولة عن الشيخ سليمان.

و لكن مقتضى التحقيق فى الاستدلال أنّ الاستخارة و إن كانت من العبادات؛ لتقوّمها بالدّعاء و التوكل على اللّه و التوسل و تفويض الأمر إليه، إلّا أنّها كالقرعة جعلت طريقاً و وسيلة للتعرف و الاستطلاع على الخير المكنون فى علم اللّه و ما تعلّقت به إرادته تعالى من الخِيَرة. فكيف أنّ القرعة بيد الحاكم، بل وقع الكلام فى صحة القرعة و جوازها بيد المتنازعين و أرباب الحاجة بعد الاتفاق على جواز اقتراع الحاكم؟ فكذلك الاستخارة بلا فرق بينها و بين القرعة من هذه الجهة، مع أنّ فى القرعة أيضاً وردت الأدعية المأثورة.

آداب الاستخارة

اشارة

۱- كراهة التكلُّم و استحباب تركه عند الاستخارة.

۲- لزوم الرضا بمؤدّى الاستخارة.

۳- استحباب تعلُّم الاستخارة.

كراهة التكلم و استحباب تركه عند الاستخارة

يظهر من النصوص و الفتاوى كراهة التكلّم مع الناس و استحباب تركه فى أثناءِ الاستخارة.

أما النصوص:

فمنها: صحيح شهاب بن عبد ربه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «كان أبى إذا أراد الاستخارة فى أمر توضأ و صلى ركعتين، و إن كانت الخادمة لتكلّمه، فيقول: سبحان اللّه لا يتكلم حتى يفرغ» «۱».

و منها: معتبرة على بن مهزيار قال: «كتب أبو جعفر الثانى إلى إبراهيم بن شيبة فهمت ما استأمرت فيه من أمر ضيعتك التى تعرض لك السلطان فيها، فاستخر اللّه مائة مرّة: خيرة فى عافية، فان احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها، فبعها و استبدل غيرها إن شاء اللّه، و لا تتكلّم بين أضعاف الاستخارة حتى تتم المائة إن شاء اللّه» «۲».

و قد استفاد صاحب الجواهر من خبر اليسع القمى منع التكلّم فى أثناء الاستخارة؛ حيث قال: «و يستفاد منها أيضاً القطع فى الدعاء على الوتر، و عدم

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۸.

(۲) المصدر: ب ۵، ح ۷.

التكلم فى أثناء الاستخارة» «۱».

و النهى عن التكلّم فى معتبرة على بن مهزيار محمول على استحباب الترك و كراهة التكلم؛ للاجماع؛ حيث لم يفت كل من تعرّض للاستخارة بالمعنى الشائع بحرمة التكلّم، بل صرّحوا بكراهته، بل ينبغى عدّ ذلك من ضرورة الفقه.

هذا، مع أنّ لفظ الاستخارة فى هذه المعتبرة ليس بمعنى الاستخارات المبحوث عنها فى المقام، بل بمعنى الدعاء، كما هو واضحٌ. و

أما صحیح شهاب فغایة مدلوله استحباب الترک، لعدم اشتماله علی النهی و ترک فعل من الامام علیه السلام لا یثبت حرمته.
و من آداب الاستخارة التطهیر من الحدث الأکبر و الأصغر و من الخبث و رعایة کل ما یشترط فی الصلاة و قراءة القرآن و الدعاء. و ذلک لأنّ زمان الاستخارة لحظة اتصال المستخیر بعنایة ربّ العالمین و خالق السماوات و الأرضین و وقت الخلوة مع إله العالمین و المواجهة معه بالدعاء و التضرع و التوسل إلیه. و هذه الحالة حالة عبادة، و لا سیما إذا أراد الاتیان بصلاة الاستخارة قبلها. و ینبغی له فی هذه الحالة أن یفرغ قلبه عن شواغل الدنیا و شهوات النفس و وساوسها. و أن یوجِدَ فی نفسه و صقع قلبه حالة التوکل علی اللّه سبحانه، و تفویض الأمر إلیه تعالی، و حالة الخضوع الباطنی و الخشوع القلبی لربّه الجلیل و الاعتراف بجهله و عجزه فی محضر خالقه العلیم الحکیم، و حالة التوسل إلی اللّه بوسیلة محمد و آل بیته الطاهرین المعصومین (صلوات

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۸

اللّه علیهم أجمعین).

لزوم الرضا بمؤدّی الاستخارة

لا-ریب فی أنّ المتوکل علی اللّه و المفوّض أمره إلیه تعالی ینبغی له أن یرضی بقضاء اللّه و بما قدّر له مولاه من شئون العبودیة و قضاءِ حق المولویة. و لا سیما فی أمر فوّض العبد أمره إلیه سبحانه و توکّل فیه علی ساحته باختیار نفسه و استدعائه الخیرة من ساحة مولاه الجلیل و خالقه الحکیم.
و علیه فلزوم الرضا بمؤدّی الاستخارة مقتضی القاعدة بل مما یحکم به العقل قضاءً لحق العبودیة و المولویة. و من لوازم الاعتماد و التوکل علی اللّه و تفویض الأمر إلیه سبحانه.
و قد دلّ علی ذلک أیضاً بالخصوص بعض نصوص المقام. کما فی مرسل عثمان بن عیسی قال: «قلت من أکرم الخلق علی اللّه؟ قال علیه السلام: أکثرهم ذکراً للّه و أعملهم بطاعته، قلت: من أبغض الخلق إلی اللّه؟ قال علیه السلام: من یتهم اللّه، قلت: و أحد یتّهم اللّه؟ قال علیه السلام: نعم من استخار اللّه فجاءته الخیرة بما یکره فسخط فذلک الذی یتّهم اللّه» «۱».
و فی خبر هارون بن خارجة، قال: «قال أبو عبد اللّه من استخار اللّه عزّ و جلّ مرّة واحدة و هو راضٍ بما صنع اللّه له خار اللّه له حتماً» «۲»
و من هذا القبیل ما رواه الحسین بن محمد الطوسی فی أمالیه بسنده عن علی بن محمد عن آبائه علیهم السلام، قال: قال الصادق علیه السلام: «إذا عرضت لأحدکم حاجة، فلیستشر اللّه ربّه، فان أشار علیه اتبع، و إن لم یُشِر علیه فتوقف. قال: قلت: یا سیّدی

---

(۱) الوسائل: ب ۷، من صلاة الاستخارة، ح ۳.
(۲) المصدر: ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۹

کیف أعلم ذلک؟ قال علیه السلام: یسجد عقیب المکتوبة و یقول: اللهم خر لی مائة مرّة، ثمّ یتوسّل بنا و یصلّی علینا و یستشفع بنا، ثمّ تنظر ما یلهمک تفعله، فهو الذی أشار علیک به» «۱».
قوله: «فان أشار علیه اتّبع و إن لم یُشر علیه فتوقف» یدل علی لزوم الرضا بما أفاده الاستخارة و النهی عن مخالفته.
و لکن لا یجب العمل بمؤدّی الاستخارة شرعاً، و ذلک لعدم دلیل علی ذلک. و أما الرضا بمؤدّاه فهو أمر قلبی و معناه أن یرضی قلبه

بما هو خیر له عند اللّه تعالی. و لا یلازم ذلک وجوب العمل شرعاً بحیث یعاقب علی ترکه. فانّ ذلک بحاجة إلی الدلیل، و الوجه الأوّل قاصر عن إثبات ذلک. و أما الروایتان، فمضافاً إلی قصورهما دلالةً عن إثبات ذلک، لا یخفی ضعف سندهما بالارسال.

استحباب تعلُّم الاستخارة

و فی الختام ینبغی أن أذکر نکتة لطیفة، و هی أنّ القرّاء الفضلاء الکرام بعد دراسة هذه الرسالة و الاحاطة بما نقلناه من نصوص الاستخارة و کلمات فحول الفقهاء و ما سردناه و بیّناه فی مطاوی البحث، یعترفون حق الاعتراف بأنّ للاستخارة مقدمات و خصوصیات و شرائط و آداباً و أدعیة تحتاج إلی تعلّم. و علی ضوء ما جاءَ فی هذه الرسالة یرتفع تعجُّبهم البدوی من احتیاج الاستخارة إلی التعلّم و من استقرار سیرة أهل البیت علیهم السلام علی تعلّمها، کما ورد عن الباقر و الصادق (علیهما السلام): «إنّا کنّا نتعلّم الاستخارة کما نتعلّم السورة من القرآن» «۲».

---

(۱) المصدر: ب ۴، ح ۳.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۹ و ۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۳۰

و قال الصادق علیه السلام: «و کان أبی یعلّمنی الاستخارة، کما یعلّمنی السورة من القرآن» «۱».

و دعوی اختصاص الاستخارة فی هذه النصوص ببعض معانیها و أقسامها- المذکورة فی النصوص و الفتاوی- لا وجه لها، بعد استعمال لفظ الاستخارة فی النصوص الواردة فی الاستخارة المتداولة بأنحائها.

هذا تمام الکلام فی الاستخارة علی ما خطر ببالی مع ضیق الفرصة للتحقیق، و أظن مع ذلک أنّ هذه الرسالة من أکمل و أدقّ ما صُنّف فی هذا الموضوع إلی زماننا.

و الحمد للّه أوّلًا و آخراً و صلواته الوافرة علی محمد و آله الطاهرین سرمداً.

---

(۱) المصدر: ب ۷، ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۳۱

یبحث هذا الکتاب عن أهم القواعد المفتاحیة الجاریة فی عامّة أبواب الفقه. و هی:

۱- قاعدة اشتراک الأحکام بین جمیع المکلّفین، من أیّة طائفة و ثقافة فی جمیع الأعصار، و تنفی نظریة الهرمنیوطیقیا بأدلّتها القاطعة.

۲- قاعدة الاکراه الباحثة عن تخلیة سبیل الانسان المکرَه من خوف الخطر برفع التکلیف عنه.

۳- قاعدة الأهمیة الحاکمة بتقدیم أهم التکلیفین اللذین تردّد الانسان فی امتثالهما.

۴- قاعدتا القرعة و الاستخارة الرافعتان للمشاکل الصعبة التی یواجهها الانسان فی مختلف مجالات العیش بتعیین الحق و إراءة الواقع، مع تحقیق عمیق جامعٍ فی الاستخارة لم یُسبق بمثله.

و جدیر بالذکر أنّ بعض هذه القواعد اصولیٌّ، و إنّما بحثنا عنه هاهنا؛ جریاً علی عادة الباحثین، و نظراً إلی عدم استیفاء البحث عنه فی علم الاصول.

بحثنا فی ختام کلّ قاعدة عن تطبیقاتها الفقهیة؛ و هی تمارین قائمة بدراسة نماذج من موارد استشهاد أعاظم الفقهاءِ بنصّ القاعدة.

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قالَ الإمامُ عليّ بْنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب٢٨، ج١/ ص٣٠٧).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ الله – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام عليّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ١٣٤٠ الهجريّة الشمسيّة (=١٣٨٠ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.



للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹